редактор тома Полин Шмитт Пантель

под общей редакцией Жоржа Дюби и Мишеля Перро

ИСТОРИЯ ЖЕНЩИН

От древних богинь до христианских святых

"История женщин на западе" в пяти томах под общей редакцией Жоржа Дюби и Мишель Перро состоит из работ 75 выдающихся историков, представляющих читателям увлекательную панорамную хронику от античности до современности.

Открывающий издание том выводит женщин из маргиналий античной истории на передний план. В нем представлен новый взгляд на более чем двухтысячелетнюю историю древней Греции и Рима и охвачен ландшафт, простирающийся от Северного моря до Средиземного и от Геркулесовых столпов до берегов Инда. Авторы используют разнообразные и многочисленные источники, включающие надгробия, архитектурные планы, папирусные свитки, росписи на вазах и литературные произведения для того, чтобы показать, как репрезентация женщин эволюционировала на протяжении этой эпохи. Они совершают путешествия в сферу мужского разума и выявляют воображаемую историю женщин и взаимоотношений между полами.

"Богатство знаний и научная скрупулезность, которые сулят успех ее последователям."
Хелен Хаккетт, Times Higher Education Supplement

"Серия тщательно подобранных и взаимосвязанных статей, которые составляют первый том пятитомной энциклопедической истории женщин ... [Эта работа] знаменует быстрое развитие в течение последних двадцати лет исследований о женщинах древнего мира."
Мэри Биэрд, Times Literary Supplement

"Смелая свежая инициатива, которая, без всякого сомнения, станет яркой вехой европейской истории."
Лорен Теи, Le Nouvel Observateur

"В этой книге звездный состав историков из многих стран исследует женские тела, сердца и умы и изучает их природу и роль... Их исследования фиксируют те изменения, которые имели место на колонизированном континенте ... Дорога к свободе длинна. Мы ждем с нетерпением следующих станций на этом пути."
Анн Пон, L'Express

Полин Шмитт Пантель - профессор истории древнего мира в университете Амьена (Франция). Жорж Дюби, член Французской академии наук, профессор истории средних веков в Коллеж де Франс. Он является редактором (вместе с Филиппом Арьесом) знаменитой серии "История частной жизни" (Гарвард), отмеченной многими научными наградами. Мишель Перро - профессор современной истории в университете Париж VII.

Книжная серия
«ГЕНДЕРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»
основана в 2001 году
при поддержке
Фонда Дж. Д. и К. Т. Макартуров

ИСТОРИЧЕСКАЯ
КНИГА

A HISTORY OF WOMEN

IN THE WEST

From Ancient Goddesses to Christian Saints

Pauline Schmitt Pantell, Editor

The Belknap Press of
Harvard University Press
Cambridge, Massachusetts
London, England

ИСТОРИЯ ЖЕНЩИН

НА ЗАПАДЕ

ТОМ ПЕРВЫЙ

От древних богинь до христианских святых

Под редакцией Полин Шмитт Пантель

Санкт-Петербург
АЛЕТЕЙЯ
2005

УДК 94(100)
ББК 63.3(0)
И90

Издание осуществлено при поддержке Фонда Дж. Д. и К. Т. Макартуров в рамках проекта «Университетская сеть по гендерным исследованиям для стран бывшего СССР»

Перевод с английского:
А. В. Карасева, А. В. Макарова (глава 3)
О. Г. Липовская (глава 4, 6)
М. Г. Муравьева (предисловие, глава 1, 5)
И. А. Школьников (главы 2, 9, 10)
О. В. Шнырова (главы 7, 8, 11, эпилог)

Научный редактор перевода и автор расширенного указателя *Н. Л. Пушкарева*

Ведущий редактор *С. В. Жеребкин*

Секретарь *О. А. Романцова*

Художественный редактор *Лиза Диркс*

Первое издание осуществлено Harvard University Press в 1994
Впервые опубликована как Storia delle Donne in Occidente. vol. 1, L'Antichita, © Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari, 1990

История женщин на Западе : в 5 т. Т. I : От древних богинь до христианских
И90 святых / под общ. ред. Ж. Дюби и М. Перро ; под ред. П. Шмитт Пантель ; пер. с англ. ; науч. ред. перевода Н. Л. Пушкарева. – СПб. : Алетейя, 2005. – 600 с. : ил. – (Гендерные исследования).

ISBN 5-89329-788-1
ISBN 5-89329-789-8 (т. I)

«История женщин на Западе» в пяти томах под общей редакцией Жоржа Дюби и Мишель Перро состоит из работ 75 выдающихся историков, представляющих читателям увлекательную панорамную хронику от античности до современности.

Открывающий издание том выводит женщин из положения маргиналий античной истории на передний план. Впервые представлен новый взгляд на более чем двухтысячелетнюю историю Древней Греции и Рима и европейское культурное пространство – от Северного моря до Средиземного и от Геркулесовых столпов до берегов Инда. Авторы используют разнообразные и многочисленные источники, включающие надгробия, архитектурные планы, папирусные свитки, росписи на вазах и литературные произведения, для того, чтобы показать, как репрезентация женщин эволюционировала на протяжении этой эпохи, и выявить воображаемую историю женщин, как итог взаимоотношений между полами.

ISBN 5-89329-788-1
ISBN 5-89329-789-8 (т. I)

Оглавление

ЧАСТЬ ВТОРАЯ. ЖЕНЩИНЫ В ТРАДИОННЫХ РИТУАЛАХ

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ. ВЧЕРА И СЕГОДНЯ

Новый вид истории

Натали Земон Дэвис и Джоан Уоллас Скотт

Идея предлагаемой истории женщин в пяти томах пришла из Италии. Издатели Джузеппе и Вико Латерца (Giuseppe and Vico Laterza) предложили этот проект группе французских историков. В результате два главных редактора – французы, и большая часть редакторов разных томов также родом из страны, которая за последние десятилетия подарила нам лучшее из новой социальной истории. Задолго до того, как стать главным редактором «Истории женщин», Жорж Дюби пересмотрел сущность и динамику развития французского феодализма и средневековой общественной мысли, а Мишель Перро представила своим читателям новое понимание процесса рабочего сопротивления и формирования тюремной системы во Франции XIX в. Но, как ни странно, изучение женщин и гендера довольно долго игнорировалось авангардом специалистов по социальной истории во Франции и мало повлияло на реформирование программ для высших учебных заведений. Курс Жоржа Дюби по истории средневекового брака являлся редкостью еще десять лет назад; семинар Мишель Перро на протяжении многих лет был известен как одно из немногих мест, куда можно было прийти поговорить об истории женщин XIX в.

Но если во Франции нельзя было полагаться на то, что университетские аудитории сразу заполнятся специалистами по истории женщин, то на устойчивый интерес французской читающей публики – как внутри, так и вне академических кругов, вплоть до создателей высококачественной исторической литературы, – можно было смело рассчитывать. Тот же процесс мы наблюдаем и в Италии, где читают мало университетских курсов по истории женщин, но многие интересуются этой темой. Именно такая ситуация и дала начало проекту многотомной истории женщин, написанной интернациональным авторским коллективом. Эти книги, созданные и отре-

дактированные историками, чьи работы по истории женщин являются общепризнанными, раскрывают, что входит в орбиту изучения гендера, насколько интересным оно может быть и куда способно привести.

Располагая как источником вдохновения европейской энциклопедической традицией, «История женщин» – не просто традиционное пособие, которое прослеживает и раскрывает определенный набор тем по мере того, как они изменяются во времени. Используемый нами подход свободен от разного рода концептуальных рамок, что, возможно, не получилось бы, если бы за работу взялась команда англо-американских историков. Вопросы, которыми озабочены многие американские историки, – проблемы равенства и различия, взаимодополняемости женских и мужских ролей, взаимодействия категорий расы, гендера и класса, конструирования гендера и сексуальности (гетеросексуальности и гомосексуальности) – не являются предметом систематического изложения, ни в отдельных главах, ни в издании вцелом. Безусловно, здесь представлено много связанного с данными вопросами материала, и некоторые главы даже прямо посвящены им. Но они не обеспечивают единую аналитическую систему координат, внутри которой были бы расположены все пять томов.

Наоборот, «История женщин» – только начало работы. Вместо того, чтобы хотя бы поверхностно охватить весь огромный материал, она ориентируется главным образом на западноевропейский опыт, уделяя некоторое внимание Северной Америке. Вместо того, чтобы выносить конечный вердикт – данное издание представляет исследованне истории женщин во всем ее разнообразии. Здесь раскрывается широкий спектр оценок, которые давались женщинам в различные эпохи в разного рода исторических контекстах. Мы обращаемся к тому, как гендер влиял на социальную, политическую и экономическую жизнь общества, и в свою очередь определялся этими категориями, демонстрируя различные методологические и теоретические подходы, которые могут быть использованы при изучении жизни женщин. На протяжении всего повествования ситуации, в которых оказывались женщины, анализируются через опыт и через его представление в общественной практике. Женщины рассматриваются и как объекты дискурса, и как активные его субъекты. Различия, которые мы выявили в том, как женщины говорят о себе и в том, как и что мужчины говорят о женщинах, позволили составить довольно яркую картину, подробно выписанную во всех пяти томах.

Все главы основываются на оригинальном исследовании и существующих источников, и литературы. Как таковые они отражают то поле исследования, которое сложилось в западноевропейской науке. Женскому труду и семейной жизни, гетеросексуальным семьям и религии,

внутригосударственным политическим проблемам уделяется здесь больше внимания, чем, скажем, сексуальным вопросам и гомосексуальности, этическим связям и колониализму. То, что одним аспектам женского опыта уделено больше внимания, чем другим, не предполагает наличие абсолютной шкалы ценностей того, что является и не является важным. Наоборот, это издание скорее может помочь тем, кто хочет понять всю вариативность в изучении истории женщин и стать стимулом для их дальнейшей работы и будущих открытий. Самое важное, на что ориентировано данное издание — указать на перспективы и открытость этой темы для изучения и интерпретации женской истории, показать, что она богата и необъятна — как и вся история в целом.

Рассказывая историю женщин

Жорж Дюби и Мишель Перро

Когда-то история женщин казалась непостижимой, а ее изучение — тщетным. Роли, для которых женщины были предназначены, были попросту немыми: материнство и ведение домашнего хозяйства — это те два вида деятельности, которые низведены до безвестности и не считались достойными упоминания. Сделали ли женщины достаточно для того, чтобы иметь историю? В умах древних они ассоциировались с холодом, являя собой инертные составляющие неподвижного мира, в то время как мужчины, горячие по натуре своей, предпринимали активные действия. Отдаленные от места развития исторических событий, где мужчины, которые контролировали их судьбу, дрались друг с другом, женщины были предназначены для того, чтобы быть свидетельницами этих событий. Временами они могли играть незначительную роль, но редко оказывались в лидирующем положении, а если и оказывались — все их слабости становились очевидными. В конечном счете, они были субъектами, рукоплещущими завоевателям и рыдающими над поверженными героями. Любая трагедия была бы неполной без этого хора плачущих женщин.

Но что еще мы знаем о женщинах? Незначительные следы, которые они оставили, им не принадлежали — они «ничего не знали, не читали даже». Но эти следы появляются через пристальный взгляд мужчин, в руках которых были знаки власти, которые определяли официальную память и контролировали публичные архивы. Официальные писцы, имея свой собственный критерий отбора, формировали первичные записи о том, что женщины делали и говорили. Этих мужчин, весьма равнодушных к частной жизни, интересовала исключительно сфера общественная, где женщины не играли никакой роли. И когда женщины все же появлялись на сцене пуб-

личной деятельности, мужчины неминуемо расценивали это как беспорядок: от Геродота до Тэна, от Ливия до сегодняшних полицейских, женщины (если они оказываются в публичной сфере) подгоняются под знакомые стереотипы. Даже переписи населения пренебрегали женщинами. В Риме, например, переписывали исключительно наследниц. Только в III в. н. э. Диоклетиан приказал включать женщин в перепись, и то только по фискальным причинам. В XIX в. труд женщин-поденщиц и крестьянок постоянно недооценивался, поскольку записывался только род занятий главы семьи. Таким образом, состояние отношений между полами продиктовано самими источниками: информация о женщинах менее показательна, чем сведения о мужчинах.

С древних времен до наших дней отсутствие подробной информации о женщинах резко контрастирует с изобилием дискурсов и образов. Женщины чаще оказываются представленными кем-то, их описывают – и куда реже они сами о себе рассказывают. Менее всего им было разрешено говорить о себе. Может даже показаться, что чем менее явно женщины были представлены в публичной сфере – тем более явственно они были репрезентированы. Олимп заполнен богинями, но греческие города-государства не включали женщин в состав граждан. Дева Мария венчает собой алтари христианских церквей, где культовые обряды исполняет священник-мужчина. Марианна олицетворяет французскую республику, самый вирильный из всех политических режимов. Через женщину – воображаемую, воплощенную в образе или даже придуманную – можно представить и охарактеризовать буквально все.

Как развивались образы и фантазии о женщинах? Поскольку вопрос очень важен, мы посвятили достаточно много места в данном издании «видеоряду», который представляет собой не просто иллюстративный материал, но данные, которые должны быть описаны. Так, аттические вазы VI–V вв. до н. э. не просто характеризуют историю повседневной жизни (во всяком случае, они делают это не хуже, чем ковер из Байё или современный рекламный плакат). Только проанализировав, как такие образы изменяются во времени, мы можем приблизиться к пониманию репрезентации гендера. Брачные ритуалы везде делают упор на физическое перемещение невесты из одного места в другое; женщина, только что вышедшая замуж, оторвана от своего окружения и оказывается в ловушке условий, символизирующих отторжение и взаимное приспособление. Поэтому брак имеет свою структуру. Когда добродетельная женщина изображается прядущей нить в обществе, безразличном к ценности труда, или когда женская красота ассоциируется скорее с преклонением перед нею, нежели с телом как таковым, едва ли не бесформенным и скрытым от глаз, – тогда только мы начинаем улавливать способы понимания женственности. Такие

примеры позволяют понять не столько то, как оба пола действительно взаимодействовали друг с другом, но как мужчины конструировали свое отношение к противоположному полу и как они его репрезентировали. Литературные образы обладают еще большей глубиной. Гибкость языка дает большую свободу, чем это возможно в изобразительном мире, который подчиняется довольно строгим правилам. Литература, возможно, свободнее и шире, чем изобразительное искусство, – но и в ней преобладает желание Господина. «Дама чистой любви», которую воспевал Гийом де Пуатье в XII в., могла повелевать сердцами мужчин, но всегда следует помнить, что «эти стихи показывают не женщину», но «мужской образ женщины», или в любом случае образ, который некоторые мужчины, избравшие новую стратегию сексуального поведения, решили поддержать. Правила игры изменились, но мужчины сохранили власть. То же самое можно сказать и об утонченности романтической любви. Бальзак сказал: «Женщина – это рабыня, которую ты должен научиться венчать на царство», усыпав путь ее цветами и благоуханиями. Мужчины почитают музу и превозносят недостижимую Мадонну или Ангелицу. В обществах, где распространена песенная культура, похотливые мужчины исполняют похабные песни о «мадемуазель Флоре», раздевающейся в баре, и оценивают ее квалификацию для получения «степени шлюхи».[1] В то же время, реальный образ женщины все время остается скрытым под маской, надежно укутанный толстым покрывалом репрезентаций.

Какой вывод мы должны сделать из того разнообразия способов, с помощью которых мыслители, теоретики и другие представители общественной мысли разных эпох обсуждали проблему женщин? Философы, теологи, юристы, доктора, моралисты и педагоги без устали пытались определить, кто такие женщины, и предписать им подобающий образ действий. Прежде всего, женщины определялись через их социальное положение и их обязанности. Когда Руссо в пятой книге «Эмиля» подошел к описанию Софи, женщины, которую он создал для своего героя (являющегося «вторым я» писателя), он сказал следующее: «Ублажать [мужчин], быть им полезными, воспитывать их, когда они молоды, заботиться о них, когда они возмужали, быть хорошей советчицей и утешительницей, делать их жизнь приятной и милой – вот обязанности женщин во все времена, обязанности, которым их следует обучать с младенчества». В Средние века епископ Гилберт Лимерикский отметил, что «женщины выходят замуж и служат тем, кто молится, трудится и сражается». Взгляды Аристотеля, как, впрочем, мужчин в целом, не отличались от вышеприведенных; список женских обязанностей мало изменился на протяжении столетий. В XIX и XX вв. женщин, во имя общественной необходимости, пригласили не ограничи-

ваться домом и предоставить заботы материнства обществу в целом. Требования религии и морали взаимоукрепляли друг друга. Рим — как во времена язычества, так и позже, в христианскую эпоху — все время настаивал, чтобы молодые женщины оставались девственницами и блюли женскую скромность и добродетель. Женщины носили покрывала: у порядочной женщины можно было «видеть лишь стать», как выразился Гораций. Те же настроения отразились и у Св. Павла, и, спустя девятнадцать столетий, у Барбе д'Оревильи. Достойные женщины были молчаливы в своих гинекеях так же, как и в викторианских домах. Едва ли не всегда эта практика ограничения женщин отражает определенные представления об их природе: например, о том, что они хрупкие и нездоровые, а также дикие и не поддающиеся дисциплинарному воздействию — а потому представляют собой угрозу, которую нужно обуздать. Для подчинения женщин мужчинам было отвергнуто физическое воздействие, но как раз для того, чтобы на его место пришли более сложные воспитательные и образовательные системы. Их задачей стало распространение новых социальных норм по всему свету. Именно они породили для начала понятие «молодой женщины», а затем еще более загадочное — «маленькую девочку». В то же время и весьма медленно женщины становились личностями — то есть людьми, чье согласие или несогласие стало играть определенную роль. История этих изменений, отраженная в дискурсе о женщинах, и является центральной темой нашего исследования.

Эволюция размышлений по поводу различий между полами — вопрос, который владел европейским сознанием со времен древних греков. Рассуждения по этому поводу колебались между двух крайностей. Афинские мыслители и философы эпохи барокко допускали возможность соединения мужских и женских элементов в одной личности, примером коей служили андрогин, гермафродит и трансвестит. В противоположность им, классическая мысль подчеркивала жесткую разницу между полами. Мужчины и женщины представлены в ней имеющими отличные, не похожие друг на друга характеры, каждый из которых можно было постигнуть не столько посредством научного знания, сколько благодаря интуиции.[2] Примитивные определения мешали изучению женского тела. От Галена до Раймона Русселя (и, возможно, Фрейда) представления о женской психической природе отражали и укрепляли суждения по поводу их моральной сущности. Психологам понадобилось довольно много времени, чтобы понять последствия открытий, касавшихся женской психологии и сексуальности (пример тому — открытие в XVII в. овуляции).

Дискурс о женщинах принимал разнообразные и многочисленные формы: мифические, мистические, научные, нормативные, схоластиче-

ские и популярные. Иногда трудно различить те научные величины, понятия и их изменения, которые скрывались под многословными формулировками. Размышления о данном предмете корнями уходили в общую *episteme* или концептуальную матрицу, определенную мужчинами, которые называли себя «мы», а женщин – «они». Послушайте Руссо: «Позвольте нам начать с изучения сходств и различий между ее полом и нашим». Часто говорившие таким образом мужчины – священники, например, – относились к тем, чей статус, функции и пристрастия гарантировали, что они будут иметь с женщинами мало дел. Они всегда рисовали женщин с далекого расстояния и с определенным ужасом, однажды вселенным и усугубленным этим важным, но все же непокорным «Другим». Что такое собственно женщина? – спрашивали они.

И что говорили женщины? В каком-то смысле история женщин – это история обретения ими голоса. Сначала они говорили через других, а именно – через мужчин, которые изображали их на сцене, а затем в романах. В современном, так же как и в древнем, театре женщины представляли только выразительниц мнения своего автора-мужчины, чьи навязчивые идеи они и транслировали. Лисистрата Аристофана и Нора Ибсена символизируют не столько эмансипацию женщин, сколько страх мужчин перед женщинами (показанный очень разными способами – причем разница состоит как раз в том, что делает возможным сравнение, но при этом исключает любое предположение об их эквивалентности). Писатели, тем не менее, были вынуждены под давлением реализма узнавать больше о своих героинях. Работы Шекспира и Расина, Бальзака и Генри Джеймса кишат на редкость индивидуальными женскими характерами. Актрисы, исполнявшие женские роли, придавали им черты собственных характеров. Несмотря на многие табу, окружавшие сценическую карьеру, именно в этой профессии женщины впервые достигли возможности показать собственную индивидуальность и добиться общественного признания.

Голос женщин также обнаруживал себя в демонстрациях, бунтах и народных волнениях. Его фиксировали и «переводили» на язык закона представители правопорядка. Из судебных и полицейских записей мы узнаем о той важности, которая придавалась признанию нарушителей, – не случайно она ассоциировалась с концепцией нового общественного порядка. В записях таких «признаний» мы можем услышать дрожащие и дребезжащие голоса простых, обычных «людишек», той «черни», среди которой были и женщины.

Если же мы хотим услышать женский голос, не опосредованный записями признаний, то должны, как минимум, иметь доступ к средствам выражения: жестам, речи, письму. Для этого необходима всеобщая грамотность, между тем как в целом мужчины получили доступ к грамоте

и стали грамотными раньше женщин (хотя иногда случалось и наоборот). Но даже более важной, чем грамотность сама по себе, был вопрос о возможности для женщин войти в в некую область самовыражения, в «домен», который почитался священным и потому ограждался постоянно меняющимися запретами. В некоторые жанры письменного творчества женщины были допущены; таковой была переписка в личных целях. Среди самых ранних текстов, написанных женщинами, которыми мы располагаем, имеется переписка пифагорейцев. Письма же мадам де Севинье* — это самое раннее художественное произведение, написанное женщиной. В те времена дружеская переписка стала уже одной из обычных обязанностей женщины. Письма превратились в бесценный источник получения информации — как семейной, так и личной. Размышления на религиозные темы являлись другой формой самовыражения, не закрытой для женщин. Мы можем услышать голоса прославленных святых, мистических писательниц и аббатис: Хильдегарды Бингенской, Геррады Ландсбергской (автора «Сада наслаждений»), протестантских женщин, увлеченных рвением «возрожденцев», а также женщин-благотворительниц, проповедовавших беднякам.

В то же время женщины веками были почти полностью исключены из других форм самовыражения — науки, в особенности, истории, и, кроме того, философии. К XVII в. пуристки, понимавшие, какое значение могло иметь знание языка для того, чтобы быть услышанными, уже оставляли свои следы в поэзии и прозе. Их цель заключалась уже не просто в написании, но в обнародовании написанного, да еще и под собственным именем. Анонимное авторство и использование женщинами псевдонимов только усложняло проблему. Аналогичным образом, среднее качество и утомительно схожая мораль бесчисленных, однотипных трактатов вызывали вопрос о необходимости ввести какие-то ограничения на эти средства самовыражения (хотя бы в соответствии с требованиями добродетели). Писательство для женщин было в те времена, без сомнения, весьма губительным, так что дальнейшее продвижение в направлении протеста и формального экспериментирования являлось бесспорным прогрессом.

Нерешительный вначале, голос женщин обретал свою силу постепенно, в особенности на протяжении последних двух столетий. Это сделалось возможным благодаря пробуждению феминизма. Однако это изменения не стоит понимать упрощенно. Любое утверждение женщин должно изучаться в своем контексте, и каждый метод их самовыражения должен быть сопоставлен с мужскими формами репрезентаций. Разговор, чтение, письмо и публикация ставят на повестку дня вопрос

* XVII в. — *Примеч. ред.*

о взаимосвязи между половой принадлежностью и творчеством, между полом и окружающей его культурой.

Проблема сохранности тех памятников, которые отобразили своеобразие женской памяти, также очень сложна. В «театре памяти» женщины подчас – не более, чем призраки. Их не найти на полках публичных архивов, им суждено было сильнее пострадать от обширного уничтожения частных документохранилищ. Сколько личных дневников и писем было сожжено равнодушными или мстительным наследниками! По правде сказать, среди них нередко были сами женщины, которые после долгих лет страданий стремились ликвидировать остатки воспоминаний, предпочитая видеть их скорее уничтоженными, нежели обнародованными. Память о женщинах часто сохранялась в форме предметов: талисман, кольцо, требник, зонт от солнца, покрывало, платье или любое из сотни других сокровищ, спрятанных на чердаке или в кладовке. Женщин помнят также по изображениям, находящимся в музеях моды и платья: это воспоминания об их внешности. Элементарную женскую археологию повседневной жизни можно обнаружить в музеях народных традиций, чьи коллекции не пренебрегали домашней утварью. Не случайно еще феминистки XIX в. занимались этим своеобразным коллекционированием; относительная сохранность этих коллекций все же свидетельствует об их маргинальном характере. Можно назвать также целый ряд иных собраний, которые повествуют о женщинах или излагают женские судьбы, назовем некоторые из них: Библиотека Маржери Дюран, коллекция Бугле в Исторической Библиотеке города Парижа, Феминистская библиотека в Амстердаме и Библиотека Шлезингера в Массачусетском Кембридже. В Сенеке Фолз, штате Нью Йорк, являющемся родиной Элизабет Кэди Стентон, в честь первого Конвента о правах женщин (состоявшегося 19 и 20 июля 1848 г.) был разбит Национальный исторический парк имени Женских прав. В Соединенных Штатах и Франции были опубликованы собрания документов. Готовятся к изданию биографические словари «знаменитых женщин» и феминисток. Данные проекты отражают повышающееся осознание существования истории женщин, которое развилось за последние двадцать лет.

Чего не хватало до этого, так это жажды знаний. Не может существовать истории женщин до того, пока женщины не воспринимаются всерьез, а гендерные отношения не считаются влияющими на события и социальные изменения. В примечаниях к своим «Воспоминаниям Адриана» Маргарита Юрсенар пишет: «Невозможно даже помыслить о том, чтобы сделать женский персонаж центральным, организовать нарратив, например, вокруг Плотины в большей степени, чем вокруг Адриану. Жизнь женщины слишком сжата или закрыта. Если женщи-

на рассказывает свою историю, то первое, что скажут люди, – то, что она более не женщина. Но еще труднее вложить в уста мужчины небольшое количество правды».[3] На протяжении длительного времени историки разделяли сомнения писательницы. Греческие историки мало говорят о женщинах, в целом рассматривая их как жертв войн и таким образом помещая их вместе с детьми, стариками и рабами. Лишь иногда упоминаются активные женщины, например, когда их бунт (*stasis*) угрожал политическому порядку.[1] Средневековые хронисты любят поговорить о королевах и дамах, незаменимых в деле заключения браков и украшения празднеств. Коммин очень уважал Маргариту* Бургундскую. В его дни** принцессы могли осуществлять власть и делаться «знаменитыми» – знак меняющихся времен и законов. Двор Людовика XIV являлся миром, в котором отношения полов имели очень существенное значение. Сен-Симон постоянно уделял внимание крупным семейным интригам при дворе, в которых женщины, следящие за тем, что говорить и с кем спать, играли определенную роль, – и роль эту этот великий моралист старался обрисовать по-своему.

Романтики уделяли женщинам также огромное внимание. Мишле в своей «Истории Франции», даже скорее в своей «Истории революции», считал отношения между полами двигателем истории. Социальное равновесие зависит, с его точки зрения, от гендерного баланса. Относя женщин к области Природы – той дуалистической природы, которая колебалась между двумя крайностями: материнством и дикостью, – и в то же время помещая мужчин в область Культуры, Мишле лишь выражал распространенную в то время точку зрения. Позднее ее развили такие антропологи, как Бахофен. В конце XIX в., когда позитивистская история оформилась как академическая дисциплина, сделав упор на точность и доказательность, женщины оказались из нее исключенными, причем сразу дважды: во-первых, они выпали из предмета обсуждения, ведь он касался в основном публичности и политики, а во-вторых, они исчезли из той профессии, с помощью которой мужчины занимались написанием истории мужчин. Ведь именно ее они представляли в качестве единой истории, в то время как фрески с женским изображением покрывали стены Сорбонны.

Женщины, поскольку сами они философствованием не занимались, были отданы на откуп авторам книг о повседневной жизни, биографам, писавшим нравоучительные или скандальные биографии, и историкам, кои процветали за счет передачи анекдотов (наиболее типичным примером во Франции является Жорж Ленотр). Так вместе с «научной ис-

* Речь идет о Марии Бургундской. – *Примеч. пер.*
** XV в. – *Примеч. пер.*

торией» появилась и некая своеобразная «история женщин», существующая и поныне – жанр, который время от времени то нравоучителен, то смешон, то обольстителен, то вызывает слезу, но место которому прежде всего в женских журналах, где он приспособлен к вкусу массового читателя.

Та история женщин, вклад в которую и собирается внести наше издание, сформировалась в концептуальном отношении в совершенно других условиях. Она является продуктом последних двадцати лет. На ее развитие повлияло большое количество факторов, как непосредственных, так и отдаленных. Более века назад историки начали вновь рассматривать семью в качестве основной ячейки социальной структуры и общественного развития. Именно в этом смысле семья сделалась центральной темой для изучения одного из направлений антропологической истории, которое уделяет больше всего внимания структурам родства и сексуальности, а в связи с этим, фемининности. Более того, школа «Анналов» во Франции неуклонно расширяет предмет истории и включает в него повседневные явления, массовое поведение, а также разделяемые многими в обществе «ментальности». Однако главной темой историков «Анналов», более озабоченных экономическими конъюнктурами и социальными категориями, отношения между полами не являются, это – абсолютно точно. Тем не менее школа «Анналов» оказалась очень восприимчива к новой истории женщин.

Другим важным фактором, выдвинувшимся на первый план благодаря деколонизации и событиям мая 1968 г., стало внимание политиков ко всем тем, кто изгнан, кто является меньшинством или представителем подавлявшихся культур, тех самых, которых доминантные группы заставляли молчать. Интерес к истории этих групп привела многих историков к изучению периферийных или маргинальных сообществ, их отношений с властным центром.

И все же стоит помнить, что женщины не сразу стали предметом исторического исследования. Потребовалось женское движение и выдвижение им многочисленных проблем, которые оно поставило на повестку дня, в том числе и вопроса о женщинах. «Кто мы? Откуда мы пришли? Куда идем?» Эти вопросы женщины задавали себе в группах «пробуждения личности». В университетах эти вопросы оказали решающее влияние на преподавание и исследовательскую работу. Английские и американские женщины открыли новые перспективы исследования: в Англии журнал «Историческая лаборатория» (*History Workshop*) сыграл роль первопроходца, в то время как в Соединенных Штатах расширяющееся поле «женских исследований» породило такие журналы, как «Знаки» (*Signs*) и «Феминистские исследования» (*Feminist Studies*). Большинство западных стран последовали за ними. Что касает-

ся восточно-европейских стран, то к ним присоединилась лишь одна Польша. Франция, Германия и Италия взяли на себя инициативу между 1970 и 1975 гг.; в других странах это заняло куда больше времени. За указанный период было проделано много работы, многие из исследований были буквально образцовыми. И если ранние работы были довольно «примитивными», то это ушло в прошлое.

История женщин уже имеет свою собственную историю, ибо ее предмет, методы и взгляды изменялись со временем. Сначала первичной целью являлось сделать женщин видимыми.[5] С тех пор новые проблемы вышли на первый план, поскольку многие ученые сменили свой описательный подход на подход рефлексирующий. Центральной темой последних лет стал вопрос о «гендере», вопрос об отношениях между полами, рассматриваемых не как некая данность, заданная в некоей неопределенной форме самой Природой, но как социальный конструкт, расшифровать который и является задачей историка.

В свете сказанного предлагаемая книжная серия просто есть продукт своего времени. И время ее создания не случайно. Это результат плодотворного взаимодействия между историей женщин и теми дисциплинами, которые заставили признать необходимость пересмотра историками сущности своей дисциплины. Она многое переняла и из большого количества сопредельных «женским» исследований общественного прошлого, которых слишком много, чтобы дать их обзор здесь. Наша цель заключается не только в том, чтобы донести до читателя их недавние результаты. Мы также надеемся обозначить новые проблемы и задать вопросы, которые будут стимулировать продолжение работы.

«История женщин» является историей *longue durée*, историей большой временной протяженности. Она включает историю от античности до настоящего дня. Историю женщин часто считают статичной, и, действительно, она сопротивлялась переменам до такой степени, что временами казалась совершенно неизменной. Но все же изменения происходили, и сначала стоит вопрос об определении оных и затем — о выяснении, на какие аспекты жизни они влияли. Как религия, закон, образование воздействовали на передачу традиций и опыта в семье и на культурное наследие? Какие новые отклонения и переломы оказались в этом процессе решающими? Каковы были главные факторы эволюции на каждом временном этапе? Какую роль играли при этом экономика, политика и культура?

Полезно было бы сравнить разные периоды. Вероятно, мы сделали заведомо спорный выбор: мы решили пользоваться обычной периодизацией европейской истории, посредством чего — по сути — предложили безоговорочно принять тот факт, что эта периодизация является

обоснованной для изучения исторической эволюции взаимоотношений между мужчинами и женщинами. Каждый том в серии относится к устойчивому периоду и каждый, до некоторой степени, представляет собой законченную монографию. В любом из них можно обнаружить его собственную внутреннюю организацию, собственные ведущие концепции, собственный стиль. Этот выбор для нас был достаточно удобным, но дал ли он нам полезную концептуальную структуру? Какое отношение к истории женщин имеет рождение христианства, Ренессанс, Реформация, Просвещение, Французская революция и две мировые войны? Или – скажем другими словами – каковы фундаментальные пути преемственности в истории женщин? Каковы главные моменты разрыва этой преемственности и переломные события?

Нашим вторым ключевым выбором стало ограничение географического пространства исследования Западной Европой и Северной Америкой. Вначале мы обращаемся к греко-латинской Европе, затем – к Европе иудейско-христианской, при этом практически не затрагивая ее исламскую часть. Также нас интересует история европейской экспансии и колонизации, прежде всего Северной Америки. Исследования по Латинской Америке еще только начинаются, между тем как привнесение иберийской модели женского поведения в начале XVI в. вызвало немало сложностей в индейском обществе. Обозначив предварительную стадию исследования в этом направлении, мы не смогли в полной мере рассмотреть указанные выше проблемы. Подобным же образом, мы не уделили достаточно внимания изучению влияния колонизации на половые и расовые отношения. Тема эта имеет особый смысл для Соединенных Штатов, где группы ранних феминисток были твердыми аболиционистками. Этот вопрос не так близок для истории Европы, что не снимает его важности.

То, что мы написали, это, в сущности, – история белых женщин, но этот выбор не свидетельствует о сознательных исключениях или ценностных установках. Он просто отражает рамки нашего изучения, поскольку ученые и мы сами нуждаемся в помощи других. Мы хотели бы рассмотреть историю восточных и африканских женщин, написанную восточными и африканскими мужчинами и женщинами. Такая история, безусловно, сильно отличалась бы от нашей, поскольку ее писали бы, учитывая, с одной стороны, Восток и Африку, а с другой – Европу и Америку. Мы отдаем себе отчет, что ни феминизм, ни репрезентация женственности не являются универсальными феноменами.

Пусть и сосредоточенная на Европе, наша история не касается описания жизни и истории женщин внутри границ отдельных стран (границ, которые в любом случае, установлены весьма недавно), но ставит целью указать вклад женщин в историю Европы в целом. Она разделе-

на на отдельные темы, которые мы рассматриваем в сравнительном аспекте. Авторы, конечно, применяли свои знания по истории отдельных стран, но они попытались поместить свои «примеры» в более широкий контекст. Подобный подход оставляет много места для менее обширных, более тематически узких монографий. Иногда наше исследование может показаться фрагментарным. Такое положение объясняется нехваткой литературы и недостаточным знакомством редакторов со специалистами в определенных областях, но это – конечно – не извиняет недочетов, допущенных нами.

Данная серия является продуктом революции – действующей, далеко идущей революции в отношениях мужчин и женщин в западных обществах. Таким образом, логичным является то, что она должна сосредоточиться на отдельном регионе мира, в котором она и родилась.

Другой характерной чертой серии является плюрализм. Тома ее отражают много разных, даже противоречащих друг другу точек зрения, и мы не всегда ставим своей целью улаживание споров. Авторы разделяют определенные общие взгляды, прежде всего на то, что история женщин стоит того, чтобы ее принимали всерьез; но они не разделяют каждой мысли или предположений друг друга, вкладывают свой смысл в разные понятия. Книгам серии также присущ плюрализм и в другом: все они не столько озабочены историей *Женщины*, сколько историей *женщин*, как конкретных, так и женщин вообще. Женщины, которых мы изучаем, отличаются друг от друга социальными условиями жизни, верованиями, этническим происхождением и жизненным опытом. Где было уместно, мы пытались связать пол с другими факторами, такими как класс и раса, то есть факторами, которые могут иногда противоречить половому разделению. Можно ли рассматривать пол как некоторую форму «класса» в его марксистском понимании? Существует ли реальная или потенциальная «женская общность»? Если «второй пол» объединен не только концептуально, но и в какой-то другой форме, то какова основа для такого союза?*

В конце концов, целью этой серии является не столько история женщин, сколько история взаимоотношений полов. Именно здесь лежит основная проблема, источник женской идентичности и непохожести. Это наша ведущая концепция, нить, которая пронизывает все наши тексты и, мы надеемся, объединяет все пять томов. Какова сущность данных отношений? Рассмотренные в понятиях репрезентации, знания, власти и повседневных практик, эти отношения подвергаются анализу, позволяющему понять, как они функционируют и изменяются со временем. Как проявляются отношения между полами в общественной жизни? На работе? В семье? Разделение между публичным и частным не обязательно совпадает с делением на «мужское» и «женское», но оно очень

часто фигурирует как часть повторяющейся и постоянно меняющейся стратегии определения половых ролей и ограничений мужчин и женщин их собственными сферами. На протяжении всей истории, насколько мы можем видеть, мужчины доминировали над женщинами. Это утверждение сегодня подтверждается социальными науками, включая антропологию. Матриархат оказывается концепцией, изобретенной антропологами XIX в., такими как Бахофен и Морган, и принятой в качестве ностальгического желания ранними американскими феминистками. В обществах, поддающихся историческому исследованию, мы не находим даже слабых следов матриархата. В то же время модели мужского доминирования широко варьируются, и именно в этом разнообразии мы стараемся разобраться. Мужское доминирование не означает, что женщины совсем безвластны, но из него следует, что нам следует разобраться в сущности женских возможностей и в том, как они были связаны с возможностями мужчин. Можно ли женские возможности описать в форме сопротивления, компенсации, одобрения, или контрсилы (под маской обмана и хитрости)? Следует подумать и о диалектических связях между «влиянием» и «принятием решений»: власть, приписываемая женщинам, непостижима и неопределена; власть мужчины — ясна и понятна.

Как мужчины управляют женщинами? Вопрос этот является как экзистенциальным, так и политическим, и он становится все более сложным по мере того, как мы приближаемся к современности и вступаем в область демократической политики. Здесь много спорных вопросов, которые мы заметим, едва лишь приблизимся к изучению роли женщин в нацистской Германии. Женщины были отнесены к «частной сфере», но их почитали и ценили. Являлись ли они просто жертвами или же они также были обычными агентами системы, в работу которой они вносили свой вклад? До какой степени женщины являются действующими политическими личностями? Со времен греков и до Французской революции, да и позднее, для женщин были закрыты три главных мужских сферы: Религия, Армия и Политика. Последняя, которая не сдается до сих пор, — конечно же, Политика. По поводу этих проблем мы не желаем делать выводы, но собираемся задать некоторые вопросы.

Импульс для создания данной «Истории женщин» был получен от Вито и Джузеппе Латерца, которые весной 1987 г. обратились к Жоржу Дюби и Мишель Перро, участвовавшим в создании «Истории частной жизни» (Латерца опубликовал эту серию в Италии, а затем — при помощи университетского издательства Гарвардского университета — в Соединенных Штатах). Предложение было принято, и два главных редактора взялись за подбор команды историков. Первыми были утвержде-

ны редакторы будущих томов: Паулина Шмит Пантель (том I), Кристиана Клапиш-Цюбер (том II), Натали Земон-Дэвис и Арлетта Фарж (том III), Женевьева Фрес (том IV) и Франсуаза Тебо (том V). Редакторы томов совместно разработали принципы серии и занялись деталями ее создания. Все вместе они собрали группу около семидесяти историков, в основном это были признанные ученые, опубликовавшие немало известных работ. В большинстве своем это были женщины, что просто отражает процент исследовательниц, занимающихся этой областью изучения прошлого. Авторы представляют разные страны (если какие-то из стран представлены хуже, так это только потому, что у редакторов было меньше связей в оных). В июне 1988 г. все авторы собрались в Центре Итальянской Культуры в Париже, чтобы обсудить проект в целом, спланировать содержание каждого тома, сопоставить свои взгляды. Позже работа над каждым томом продолжалась уже независимо, в то время как координация осуществлялась советом редакторов. Авторы могли писать так, как они хотели, и каждый получил право иметь собственное мнение по своему разделу, однако всех их попросили попытаться удостовериться в том, что работа будет концептуально согласована и стилистически совместима. Мы хотели бы поблагодарить всех и каждого в отдельности за решимость сделать невозможное.

Подводим итоги? Лично Флобер отказался даже и пробовать. Поэтому мы предпочитаем оставить открытым вопрос, и последнее слово предоставить самим женщинам. Мы заканчиваем это введение цитатой из романа Джейн Остин «Нортенгерское аббатство»:

— Но историей, настоящей солидной историей я никак не могу увлечься. А вы можете?

— Да, я люблю историю.

— Я тоже хотела бы ее любить. Я иногда читаю исторические книги по обязанности, но они меня только злят или усыпляют. Споры королей и пап, с войнами или чумой на каждой странице! Мужчины — ничтожества, о женщинах вообще почти не говорится — все это невыносимо. И вместе с тем мне часто кажется, что это так скучно.

Возможно, Джейн Остин сочла бы историю, в которой о женщинах все-таки говорится, менее скучной.[6]

История женщин

Образы женщин

Паулина Шмит Пантель

Касательно женской доблести, Клеа, я не поддерживаю мнения Фукидида. Он утверждает, что лучшая среди женщин та, о которой реже всего посторонние упоминают с похвалой ли или с порицанием, и полагает величайшим достоинством женщины замкнутость и домоседство. Куда более тонким нам представляется суждение Горгия, который говорил, что не внешность, но благонравие женщины должно составлять ее славу в обществе. Превосходен и римский закон, по которому женщинам наравне с мужчинами должна воздаваться посмертная почесть в публичной речи. И вот, согласно пожеланию, выраженному тобой, в длительном и не чуждом философской утешительности собеседовании, я записал для тебя исторические примеры, показывающие, что одна и та же доблесть существует и для мужчин, и для женщин. Этот рассказ составлен не только с расчетом на приятность для слуха, но сама природа содержащихся в нем примеров такова, что их убедительность увязана с привлекательностью, и мы не избегнем, как говорит Эврипид, сочетать Муз с Харитами в прекраснейшем согласии, обращаясь к чувству красоты в душе слушателя.

Рассудим в самом деле: если бы мы, говоря, что одна и та же живопись изображает как мужчин, так и женщин, представили такие образы женщин, которые создали Апеллес, или Зевксис, или Никомах, то не попрекнул ли кто-либо нас тем, что мы пытаемся скорее обольстить, чем убедить собеседника? Думаю, что нет. Опять же, если бы мы, доказывая с помощью искусства поэзии или прорицания, что каждое из них существует не в двух разновидностях, мужской и женской, а остается одной и той же, – разве стали бы мы сравнивать песни Сапфо и Анакреонта или вещания Сивиллы и Бакиса? И может ли кто-то, по справедливости, поставить в упрек нашему доказательству, что оно опирается на пристрастия слушате-

ля? И этого ты не скажешь. Конечно, ничем нельзя лучше достигнуть понимания сходства и различия мужской и женской доблести, как сравнивая жизнь с жизнью, а деяния с деяниями, сопоставляя их, как произведения высокого искусства, и исследуя, одинаковыми ли чертами в своей общей основе и сущности характеризуется, например, великолепие Семирамиды и Сесостриса, или мудрость Танаквилы и царя Сервия, или твердость духа Порции и Брута, Пелопида и Тимоклеи.[1]

Так выглядит введение Плутарха к его краткому сочинению «О доблести женской» (*Gynaikon Aretai*), написанного в начале II в. Высказанное им предложение – рассматривать мужчину и женщину на равных – было достаточно стоящим, и мы вполне можем принять его к сведению. То, что того же мнения придерживался Плутарх, – скорее удивительно, особенно если принять во внимание, что взгляд Фукидида (приписываемый Периклу) отражает самый распространенный взгляд древнего мира на женщин: чем меньше о них сказано, тем лучше. К сожалению, Плутарх не сдержал своего обещания. В своем сочинении он не рассматривает добродетели мужественности одновременно с женскими добродетелями. Не написал он и «Жизни знатных женщин»; если бы он это сделал, он бы признал, что женщины имели право на биографию. Он просто спасает один акт от забвения, одно деяние, которое он считает поразительной иллюстрацией женской *arete* (греческое значение где-то ближе к «доблести» нежели к «добродетели»). Указывая на то, что определенные действия и отношения, приписываемые женщинам, представляют собой просто расхожие фразы древней риторики, Плутарх отрицает, что существует нечто особенное в женщинах как представительницах рода человеческого. В его текстах Перикл и Фабий Максим рождены, получили славу, власть и умерли, но Аретафила Сиренская, после того, как она освобождает город от двух тиранов, возвращается в гинекей и проводит остаток дней своих за вязанием. Женщины Трои заканчивают скитания троянцев тем, что сжигают их корабли в устье Тибра. Сделав это, они осыпают мужей поцелуями, просят у них прощения за такое безрассудство. Мы, желающие написать о древнем мире, таким образом, сталкиваемся с дилеммой: либо ничего не говорить о женщинах, либо подчиниться тирании привычных образов. А есть ли у нас другой выбор?

Наша цель – грандиозна. Мы хотим охватить более двадцати веков греческой и римской истории, очертить ход событий на территории, простирающейся от Северного до Средиземного моря, от Геркулесовых столпов до берегов Инда. Мы хотим изучить источники, включающие в себя надгробные камни и напольные планы, надписи на стелах и папирусные свитки, рисунки на вазах и греческие и латинские литературные тексты, которые много говорили о женщинах, хотя женщины

и не принимали участия в их создании. Хотя этот мир и был в сущности аграрным, мы больше знаем о жизни городов, нежели деревни. Это был мир неравенства, большинство жителей городов являлись несвободными или пришлыми, в то время как немногие граждане занимали центральное место. Это был мир культурного и языкового многообразия, чьи города, государства, монархии и империи рождались в краткие перерывы, когда бытовало поверхностное и часто ненадежное единство. Очевидно, работа такого рода должна была бы принять во внимание региональные различия. Но мы ничего не будем говорить о важности того или иного периода в общей истории, и мы не можем уделить должного внимания всем древним документам и авторам. Чтобы узнать о роли женщин-землевладельцев в эллинистической Беотии, или, скажем, о роли женщины в работах Диодора Сицилийского или Овидия, любопытствующему читателю придется обратиться к специальной исторической литературе.

Целью данной книги не является подмена того солидного историографического наследия, которое существует по темам данного рода; мы не ставим задачей также достижение синтеза. Мы избираем лишь несколько вопросов, которые мы считаем важными для понимания места женщины в Древнем мире. Поскольку эта книга станет частью серии, имеющей дело с историей женщин на протяжении всех эпох, нам показалось важным рассмотреть формирование определенных интеллектуальных привычек, легальных форм и социальных институтов, которые продержались на протяжении многих веков европейской истории. Так что содержание этого тома отражает сознательный выбор, который частично обусловлен нынешним состоянием исследований. Увлеченные выпуском огромного количества работ о женщинах, мы спросили себя: в каких областях мы бы хотели подвести итоги? Многие темы — такие, как экономическая роль женщин в греческих городах-государствах, статус женщин в эллинистическом и римском Египте, место женщины в римской семье, — уже были освещены в ряде недавних исследований, и нам кажется бессмысленным повторять их выводы. Но те значимые темы, которые были полностью пропущены в этих и других работах, которые заинтересованным читателям, не имевшим другого выбора, приходилось не без труда выискивать в виде статей в специальных журналах — нам бы хотелось осветить. Существование таких сюжетов — один из знаков фрагментарного характера женских исследований. Поэтому нам хотелось бы уделить больше внимания такой, например, важной области, как иконография — в ней недавние достижения являются куда более недоступными обычному читателю. Мы также попытались подчеркнуть сходства и различия между Грецией и Римом. Мы увидим, например, что экологические и социальные усло-

вия воспроизводства были сходными в обеих странах. Две связанные друг с другом статьи о роли женщин в греческих и римских ритуалах указывают на области пересечения и отличия. Структура данной книги отчасти определилась нашей решимостью рассмотреть проблемы, которые оказались действительно фундаментальными — как для Греции, так и для Рима.

Мы глубоко обязаны тем ученым, чьи архивные исследования, методологические заметки и историографические дебаты дали предмету наших интересов новую жизнь и спасли его от скучной рутины, известной как «история повседневной жизни». Наша работа изучает прошлое; мы не отказываемся от других подходов к предмету, но наш метод строго историчен. Все авторы данного тома внесли свой вклад в область гендерных исследований — даже если гендер и не являлся единственной темой их научных интересов. Многие их тех, что внесли сейчас свой вклад в «женские исследования», работают в таких различных направлениях, как история права, религиозная история, политическая история, история христианской мысли.

Мы не ставили своей целью в целях выработки какого-то общего для всех подхода или концепции. А что нас сплотило — так это наша решимость показать, в какой степени и почему взаимоотношения мужчины и женщины определяют своеобразие истории древнего мира. Наш подход одновременно является и внутренним, и внешним. В той области знаний, которая очень быстро способна доводить дело до простых споров, мы попытались осуществить критическую функцию истории.

Проблемы, поднятые Жоржем Дюби и Мишель Перро во введении к серии, очень хорошо соотносятся с данной частью, посвященной Греко-римскому миру. Одной их таких проблем являются источники. В нашем случае — это особенно трудный момент. Древний мир оставил мало произведений, написанных женщинами, хотя имя Сапфо и упоминается довольно часто. В целом источники предоставляют мужское видение женщин и мира в целом, поэтому данная книга вынужденно полагается на мужской дискурс, даже в своей иконографии. По-видимому, единственной альтернативой является воздержание от описания предмета в целом. Поскольку мы смотрим глазами мужчин, у нас имеется мало конкретной информации об истории жизни женщин; взамен мы обладаем только репрезентациями. Исходя из природы источников, мы сочли, что будет лучше сразу же приступить к изучению проблемы. Поэтому сначала мы обратимся к имеющимся у нас древним документам, иными словами — к мужскому дискурсу о женщинах и в целом о гендере, о разнице между полами. Мы рассмотрим источники в хронологическом порядке, чтобы получить более ясное представление о том, как размышлять о предмете, который постоянно развивался: от

того, как древние греки представляли своих богинь – и до того, как отцы Церкви изобрели фигуру святой мученицы и Девы Марии.

Но даже если мы подробнейшим образом рассмотрим эти тексты и образы, мы все еще не сможем описать, как в действительности жили женщины. Этот недостаток знаний может вполне возмутить и даже привести в бешенство «истинных феминисток» – и у них на то есть все основания. Мы даже не можем дать общего описания женской культуры. Но что мы можем, так это описать определенные социальные практики, которые повлияли, оформили или каким-либо другим образом оставили свой след на жизни женщин: это – брак, рождение детей и религия. Идя этим путем, мы затронем вопрос о месте, которое женщина занимала в экономической и социальной жизни, и в целом в истории греко-римского мира. К сожалению, женщины древнего мира не вели собственных дневников и не рассказывали о своих жизнях антропологам, так что мы не можем воспользоваться советом Ивонны Вердье «судить женщин по их собственным словам».

Даже если мы и не можем прямо услышать женщин прошлого, мы попытаемся быть очень внимательными к заботам женщин современных. Два кратких историографических эссе, включенные в данную часть, имеют своей целью просто показать, что история женщин и взаимоотношение полов в древности также является живой историей, действующей сагой, в которой авторы данной книги являются лишь скромными участниками.

Эта часть, пожалуй, больше чем другие книги серии, имеет дело с репрезентациями, с изображениями и отображениями. Нашей первой задачей является описание этих репрезентаций. Важно точно знать, что Аристотель думал об отношениях между полами, и каким образом римское право в целом основывалось на их разделении. Мы должны добыть информацию о женских божествах и о том, как они отличались от других богов. Мы должны рассмотреть способы, с помощью которых греки, римляне и ранние христиане использовали женщин в своих религиозных ритуалах. Затем эти репрезентации можно будет «деконструировать», но даже тогда проделывать это следует с большой осторожностью, со скрупулезным вниманием к типу рассматриваемого дискурса. Мы осторожно относимся ко всякого рода всеобъемлющим системам, которые помогают сглаживать подчеркиваемое нами многообразие. То самое многообразие, которое не исчезает с течением времени, и которому посвящены несколько глав данной книги. Только читатель может рассудить, может ли то внимание, которое мы уделяем здесь мужскому дискурсу, помочь нам понять наше собственное отношение к гендеру.

Эта книга сформировалась под влиянием конкретных вопросов и решимости выделить некоторые социальные модели, долго бытовавшие в древности и, возможно, все еще существующие в западном воображении. Первая часть посвящена некоторым моделям женского социального поведения в Древнем мире. Она начинается с вопроса: «Что есть богиня?» Николь Лоре раскрывает не только функции или значение богинь в греческом пантеоне, но, в целом, место женственности в греческом характере репрезентаций. Юлия Сисса продолжает эту линию исследования в более специализированной области философской мысли. Рассмотрев способ, каким Платон и Аристотель мыслили о гендере, она раскрывает древний способ мышления о соответствующих позициях мужчины и женщины. Одинаково фундаментальным является и подход римского права к разделению полов. Ян Томас показывает, что разгадкой всей системы является тот факт, что законнорожденность не может определяться только тем, что за женщина и от кого родила ребенка, потому что все показатели женской неправоспособности происходят от определения порядка наследования. Визуальные репрезентации составляют другую модель. Мужское восприятие женщины становится основой системы символов, которая пронизывает всю культуру. Франсуа Лисараг исследует восприятие женщины греками, анализируя записи на керамике. Используемый им метод, уже прошедший апробацию, заслуживает применения и к другим периодам (Риму, например) и другим формам художественного выражения, например, скульптуре.

Тот факт, что мы изучаем женские модели, желая понять античный дискурс, не означает того, что мы считаем, будто репрезентация может быть отделена от реальности, а дискурс от практики. Никто в научной среде не оспорит того факты, что любое формальное разделение является искусственным, что каждый социальный институт, также как и каждый дискурс, способен оказывать влияние на реальную жизнь. Разделение первых двух частей книги поэтому не основывается ни на какой методологической концепции; анализ дискурса является превалирует в обеих частях. Единственное отличие заключается в том, что в части II исследуемые дискурсы авторы пытаются соотнести с практиками, чтобы определить, как женщины «жили на самом деле».

Возможно, самой важной из этих практик является брак, чьи особенности в истории Греции исследует Клодин Ледюк. Ее антропологический подход изучает «свободный дар женщины» на протяжении значительного количества времени, от Гомера до IV в. в различных городах. С таким новым подходом становится возможным заново, плодотворно и по-новому, сформулировать вопрос о связи между браком и гражданством. В Риме предназначение замужней женщины заключа-

лось в производстве законнорожденного потомства. Алин Руссель показывает при этом не только на биологические, но и на социальные, а также этические последствия этого для жизни женщины. Среди рассматриваемых ею тем мы находим такие, как возраст вступления в брак, количество беременностей, статус повитух, половое разделение труда для женщин различных классов, медленное распространение новых подходов к самоконтролю за телом.

Когда мы думаем о женщинах древности, мы в конечном итоге приходим к жрицам (менадам) и предсказательницам (весталкам), этим неистовым и добродетельным девственницам, о которых мы читали еще в детстве. Луиза Брют Зейдман прослеживает жизненный путь греческих женщин от самого рождения до зрелости и изучает их участие в публичных ритуалах. Она отмечает определенные ключевые моменты в их судьбах и, в частности, ту же самую неправоспособность, что Джон Шейд находит в положении женщин в Риме. Среди них – исключение женщин из ритуалов с жертвоприношениями, вспомогательная роль их при выполнении ритуалов священниками, что в конечном счете и определяло еле заметную диалектику присутствия/отсутствия, своего рода религиозный аналог двойственного статуса женщин-гражданок (их присутствие было, с одной стороны, неизбежно, с другой – непризнанно). При этом, проводя дальнейшие параллели между Грецией и Римом, мы легко поймем, что оба общества выдвигали на первый план другие формы участия женщины в ритуале: ни жрицы, ни прорицательницы не были «настоящими» гречанками.

Моника Александр показывает, в частности, как некие скромные, никому не известные женщины, принадлежавшие к ранней христианской церкви, ровно так же, как символические мученицы, воплощали собой обе стороны образа древней замужней женщины (объектов обожания и, одновременно, «механизмов» для воспроизводства). Эти стороны единого образа также позволяют выстроить своеобразный «мост» между Древним миром и Средневековьем.

Вся история – и «история женщин», как и любая другая, – должна стать мостом над пропастью между прошлым и настоящим. По причине того, что так много людей каким-либо образом знакомы с древним миром, нас часто спрашивают об амазонках и о проблеме женской власти в древности, или являются ли Пенелопа и Клитемнестра символами матриархата. Стелла Георгиду рассматривает содержание книги Бахофена *Mutterrecht* (Материнское право) и показывает, как последние исследования могут привнести очень большие сомнения в те убеждения, которые когда-то придавали некоторое подобие реальности этому мифу XIX в. В конце концов, поскольку большинство историков античности уделяли женщинам мало внимания (несмотря на то, что сама эта

область исторического знания развивалась в последние годы очень быстро), я написала завершающую главу о месте «истории женщин» в истории древнего мира.

Читатель или читательница, которые дойдут до конца книги, несомненно, поймут, что слова Перпетуи – молодой женщины, осужденной на смерть в Карфагене в начале III в. за то, что она была христианской, – звучат весьма обнадеживающе. Книга достигнет своей цели, если она поможет читателю понять, «почему Омфала не смогла долго продержаться у власти».

часть первая

Женские модели античного мира

1

Что есть богиня?

Николь Лоро

Финальная сцена в трагедии Еврипида «Ипполит» рисует богиню и смертного. Вот молодой Ипполит – его тело разбито проклятием его отца, он умирает. Двигаясь впереди печальной процессии, несущей искалеченное тело сына Тесея, Артемида уже прибыла домой. Вот она выразила свой гнев за то, что была принуждена видеть умирание своего любимца – «человека, который из всех смертных был мне дороже всех». Затем Ипполита опускают на землю. Божественное благоухание, невыразимое благоухание богов, оживляет его чувства. Внутри его тела – тела, о котором он желал бы забыть, но которое жестоко напоминает ему о своем присутствии, – вдруг затихает боль. Между смертным и богиней начинается диалог:

– Ты здесь со мной, со мною, Артемида?
– Она с тобой, любимый, бедный друг.*

Soi philtate theon: для тебя, любимейшая из богов. Или следует читать «любимейшая из богинь»? В языке времен Гомера, в котором имелся родительный падеж женского рода множественного числа от *theaon*, вопрос бы не возник, но в классическом греческом языке форма *theon* не дает возможности с уверенность сказать, относится ли здесь Артемида к группе богов в целом или к отдельной группе богинь. И хотя Артемида открыто выражает свою любовь к Ипполиту, когда его рядом нет, она воздерживается от изъявления своих чувств, когда он рядом. Ипполит находится в конфликте со своими чувствами: для *тебя*, Артемида, любимейшая из богов. Возможно, имен-

* Здесь и далее стихотворный вариант трагедии Еврипида цит. по: *Еврипид.* Трагедии / Пер. И. Анненкова. М., 1999. Т. 1.

но по этой причине он делает еще одну попытку нарушить божественную сдержанность: «Владычица, мои страдания ты видишь?» На что Артемида отвечает: «Все вижу я. Но слезы лить глазам запрещено».*

В безличности этого ответа – избегание использования притяжательного местоимения (*моим* глазам, *мои* слезы). Все это соответствует формулировке закона: богам в целом, не только Артемиде, запрещено (*ou themis*) плакать о смертном. [Сравним с переводом Грина на английский язык: «*Heavenly law forbids my tears*». – Божественный закон запрещает мне плакать] Униженному Ипполиту, однако, божественный закон представляется жалким оправданием. У богини – именно: данной конкретной богини – он просит нежности и утешения, но Артемида отвечает, что это и есть божественное начало в ней, и таким образом, избегая человеческих страданий, это начало берет в ней верх над ее женственностью, с которой люди тесно связывают слезы в своем мире.

Означает ли это, что женское божество не имеет ничего общего со смертной женщиной? Или следует нам отнести эту сдержанность непорочности в пользу беспощадной девственности Артемиды? Ипполит, между тем, продолжает, как будто вновь пытаясь укрепить узы между собой и богиней:

– Товарищ твой и спутник умирает.
– Но он умрет в лучах моей любви.
– Возница твой... твоих лугов хранитель.

Но Артемида явилась сюда не для этих излияний. Она открывает имя богини, ответственной за случившееся несчастье: Афродита, которой Ипполит пренебрег и от мести которой теперь пострадал. После чего Артемида решает более насущную задачу – она мирит сына с отцом. После чего, как никогда спокойная, она удаляется, предоставив людей самим себе:

– Простимся. Взор небесный никогда
Не должен видеть смерти[1], и глаза
Туманит нам холодное дыханье.
А черное уж над тобой... я вижу...

Богиня уже исчезла, когда Ипполит заканчивает свой ответ, ответ с привкусом горечи (строки 1440–1441):

– И в добрый путь тебе, святая дева! С миром![2]
Легко оставить можешь ты и продолжительную дружбу.**

---

* – Владычица, ты видишь Ипполита?
– Из смертных глаз бы слезы полились. (Пер. *И. Анненкова.*)

** Сравни с переводом Анненкова:
– Будь счастлива, блаженная, и ты
Там, в голубом эфире... Ты любила
Меня и долго, но легко оставишь...

Понял ли смертный Ипполит, что именно этот факт «продолжительной дружбы» (*homilia*), которой он столь гордился, будто это являлось привилегией, данной лишь ему одному (строки 84–86), стоил ему жизни? Ревность Афродиты была ревностью не обычной женщины, не случайно в прологе к пьесе (строка 19) она характеризует дружбу (*homilia*) между мужчиной и богиней как слишком возвышенную для смертного. Так или иначе, она, можно сказать, приняла вид оскорбленной божественности. Греческое благочестие основывалось на дистанции между человеком и богом; поэтому ошибкой Ипполита стало то, что он позволил себе в своем удовольствии от близости к божественной Охотнице забыть об этом основном догмате.[3] Дружба с богом, даже на эфебовых лесных тропах, была в лучшем случае неподходящей, в худшем — дерзкой.

И еще — я предлагаю это просто как гипотезу. Ипполит, вероятно, совершил еще одну ошибку, которую труднее словесно описать. Следуя за богиней-девственницей, он, бесспорно, объединил в этом поступке отрицание женщины-матери и влечение к женственности. Такая интерпретация может подразумеваться, если исходить из его исключительно амбициозного заявления, которое он обратил в начале пьесы к Артемиде: это заявление, восславляющее целомудрие, обнажает исключительно эротизированное отношение.[4] Поэтому в данном случае интерпретатор вновь стоит перед выбором в толкованиях. Заключается ли ошибка юноши в том, что он не сумел распознать отличий женственности смертной женщины от женственности богини? Или же она коренится в его надежде на то, что он защищен от женской расы божественной дружбой, как если бы богиня была бы ничем иным, как самим богом в женском обличье? Кто может сказать, приняла бы другая богиня закон, о котором Артемида с любезной сдержанностью напоминает Ипполиту в час его смерти?

Мы никогда не узнаем, и тем более из данного текста, что имелось в виду под его словами. Но мы не можем отказаться от удовольствия попытаться их истолковать. В этом случае интерпретатор не может не признать, что богиня смущена. Мы, таким образом, оказываемся перед двумя гипотезами. Либо «богиня» является ничем иным, как грамматическим женским родом от слова «бог», и в богине женственность является экзистенциальной, сущностной характеристикой. Либо богиня являет собой нечто отличное от бога, в этом случае возникает две иных гипотезы: либо ее женственность существенна, но аналогична женственности смертной женщины, либо же она другого, более глубокого свойства.

Во всех наших толкованиях мы будем колебаться между этими указанными предположениями.

Theos, Thea: Богиня

Как «Богу» можно приписать женский род?

Хотя феминисты уже не раз пытались обнаружить женский вариант для понятия «Божество» (Его/Ее – Божества), все же божественный пол во всех монотеистических религиях является перед нами, как правило, безусловно мужским. В политеизме – в том числе и в том, что мы связываем с греческим миром, – дело обстоит иначе. Существование «богинь» является в нем способом подчеркнуть множественность системы.

Но едва возникнет соблазн объединить все божественное в греческом политеизме на основании какого-то единого принципа, сразу появляются сомнения. Стоики, например, вели себя так, как будто вопрос о поле богов был плохо поставлен. Если Зевс – это вселенная, каковым он представлялся Хрисиппу, тогда не существует мужских или женских божеств, но есть только *имена*, каждое обладающее грамматическим родом. Или род может быть простой метафорой для характеристики одного из аспектов божественного: «Стоики утверждают, что существует только один бог, чьи имена различаются в зависимости от его деятельности или функций. Следовательно, можно даже сказать, что божества имеют два пола, мужской, когда они действуют, и женский, когда они по сути своей являются пассивными». Таким образом, половая идентификация богов является результатом ментальной операции, которая соотносит силы и стихии с мускулинным и фемининным. Ассоциируя воздух с Юноной (или Герой), люди делали ее женственной (*effeminarunt*), «потому что нет ничего более неуловимого, чем воздух». Если же боги представлялись и вовсе некой фикцией (*fictos deos*), которую можно сопоставить со стандартами человеческой слабости, а атрибуты божественности распределить в две колонки (в одной сгруппировав мужские, а в другой – женские качества), различия между полами предстанут той категорией, которая позволяет составить длинную цепочку синонимов: «Стоики говорят, что существует только один бог и одна способность, которой, в соответствии с божественными функциями, людьми даются разные наименования. Так, Солнце, Аполлон и Либер всего лишь являются разными именами одной и той же вещи. То же самое относится и к Луне, Диане, Церере, Юноне, Прозерпине».[5] Но, поскольку все они являются латинскими цитатами, то можно считать, что все они несут в себе отражения общей черты римской *religio*. Правда, даже Хрисипп, который стоял у истоков спора, был греком.

Поэтому давайте все же отправимся в архаическую и классическую Грецию – как раз в те эпохи, которым посвящена данная глава. Все бо-

ги и богини – на своих местах. И все же любой, кто изучает общую природу божественного, немедленно обнаружит, что термин «божество» или «божественная вещь» используется в среднем роде (*to theion*), но в ином контексте, подразумевающем бога как такового, становится словом мужского рода (*theos*).[6] Богини существуют, но божественное нельзя выразить через женский род.

Историки религии не знают, что делать с этим аспектом лингвистики, испытавшим воздействие отношений между полами. Они на него часто ссылаются без какого-либо анализа. Вальтер Буркерт, например, замечает, что оппозиция мужского/женского является одной из «первичных различий между богами», но затем озадачивается изучением семейных отношений и пар богов (где гендерные различия могут быть несущественными), а также взаимодействий между молодыми и старыми богами.[7]

И все же гендерные различия являются важным элементом представлений греков о своих богах, хотя в отношениях на Олимпе они играют куда меньшую роль, нежели в мире смертных. В «Теогонии», этом великом рассказе о смене одного поколения божеств другим, Гесиод отмечает, что «все боги... мужчины и женщины» участвовали в великой схватке, решающей битве между детьми Кроноса и титанами.[8] Памятуя о безмерной ответственности, никто из бессмертных – ни бог, ни богиня – не могли оказаться от участия в этой решающей схватке. Это говорит о том, что в мире богов война не была (в отличие от мира людей), исключительно мужским занятием. В битве Афина была равна Аресу, а на Троянской равнине богини и вовсе со всей решительностью бросались, очертя голову, в пекло с обеих сторон.

Мы должны, таким образом, подчиниться фактам. При любом исследовании истории греческих богов надо помнить, что гендерные различия являются важной эвристической категорией, и нужно спрашивать себя, как богиня отличается от бога по атрибутам и моделям действия. Но еще до того, как мы предпримем такое исследование, нам стоит проанализировать те многочисленные трансформации, которые испытывала категория «женственности», когда ее проецировали из мира людей на мир бессмертных. Одновременно, у нас может возникнуть вопрос о том, как божественный статус менял или даже деформировал определение женственности.

Надо помнить и еще об одном аспекте. Если мы ведем речь о самом начале *космоса*, то мы не можем сформулировать все наши вопросы так, как если бы говорили о правлении разных поколений богов. И что же там было в начале: «*Один* или *Пара* или многие? Мужчина и/или женщина? Единая *Мать* для всех вещей или одна мать для добра и другая – для зла?»[9]

Проблема гендера

Грамматика – хорошее начало. Греческое слово, обозначающее «бога», – *theos*. Что же касается способов обозначения богини, то их два: использование слово *thea*, женского рода от *theos*, и использование слова мужского рода *theos*, но вместе с артиклем женского рода или контекстуально имеющего значение женского рода. Так, в официальных афинских надписях Афина обозначается как *he theos*, что позволило Аристофану острить о городе, «в котором бог, *рожденный женщиной*, [*theos gune gegonuia*] предстает вооруженным с головы до ног».[10]

Но theos, *he theos* – бог, богиня. Нет сомнения в том, что, используя терминологию пражской школы лингвистики, слово *he theos* является «маркированной» формой от слова «бог». *He theos* означает божественное существо, которому случилось быть маркированным женским знаком.

Рассмотрим историю любовной встречи между Афродитой и смертным Анхизом. Богиню желания одолело жестокое влечение к молодому пастуху, и «так, чтобы он не испугался при виде ее», она принимает облик и вид молодой девушки – то есть человеческое обличье. Но Анхиза не провести! Он приветствует видение как носителя верховной власти и интересуется ее божественным именем (является ли она, возможно, Артемидой, Латоной, Афродитой, Фемидой или Афиной, а, может быть, нимфой?). Афродита все отрицает: «Нет, я не *theos*. Почему ты сравниваешь меня с бессмертными? Смертная я, и мать, давшая мне рождение, была женщиной» (Гомеров гимн Афродите, 109–110). Если бы мне нужно было перевести слово *theos*, я скорее стала бы использовать слово «бог», нежели «богиня», поскольку общий смысл термина «бог» несет то значение, которое подразумевала Афродита – а именно то, что в ней нет ничего божественного.

Удовлетворенный объяснениями Анхиз не задумывается над тем, чтобы провести дальнейшее дознание и доставляет богине то удовольствие, которое она хотела. Тут-то Афродита и признает, что она никогда не переставала быть самой собой, в том числе и когда находилась в постели молодого человека. «Божественная среди богинь» (*dia theaon*) позволяет себе совершить богоявление. Ее бедный смертный любовник способен только и произнести, запинаясь: «В момент, когда я узрел тебя своими глазами, о богиня [*thea*], я понял, что ты была *theos*» (Гомеров гимн Афродите, 185–186). Ты – богиня, я ясно признаю божественное в тебе. Что может быть лучшим доказательством, чем эти строки из Гомеровского гимна о том, что в богине есть оба *thea* и *theos*? *Theos* – общая божественность, стоящая над половыми отличиями; *thea* – женская божественность.

Богини: система фемининности?

Theai – богини. Если забыть на мгновение, что *thea* всегда можно заменить на *theos*, заманчиво было бы рассматривать каждую богиню как воплощение женского «типа». Это дало бы нам надежду показать, что *theai* как группа составляли символическую систему фемининности. Однако группа эта едва ли существует вне нескольких очень общих формул, связывающих богинь и богов. Более того, нет доказательств того, что каждая богиня является, как заявляют некоторые историки религии, архетипом или представлением (Гера – высокопарная жена, Афродита – соблазнительница, Афина – бесполая карьеристка и т. д.). Один историк, который находил удовольствие в такого рода упражнениях, Пол Фридрих, рассматривал Афродиту как женственный символ любви в чистом виде.[11] В результате он был вынужден пренебрегать или недооценивать другие стороны деятельности этой богини, те, что не укладывались под данное им определение. Среди них – ее тесная связь, например, с мрачной когортой детей Ночи, из которых состоит ее свита в «Теогонии»[12]; ее отношения, которые были отнюдь не просто эротическими, с Аресом-убийцей (не случаен эпитет *Areia*, который появляется рядом с ее именем в определенных городах); ее титул *Pandemos*, который вовсе не превращает ее, как саркастически утверждал Платон, в «площадную Венеру», скорее представляет ее покровительницей политического строя и подчеркивает ее роль в сохранении единства «всех людей» (*pan demos*) и защите властей полиса.

Это, однако, не означает, что богиня не может, в своем наиболее постижимом для нас виде, «олицетворять одно лицо женской реальности за счет исключения других». Как отмечает Жан-Пьер Вернан, в этом случае она должна находится даже на большем расстоянии от «женского состояния», переполненного напряженностью и конфликтами, в котором находится обычная смертная женщина. Женские характеристики, воплощенные в образе богини, являются в их божественном состоянии – то есть практическими очищенными.[13] Можно пойти в этих рассуждениях дальше и усложнить высказанное выше наблюдение замечением, что такую «чистоту» трудно представить изолированно, если только существует какая-либо глубина в божественной личности. Атрибуты божественности многообразны, сфера их действия неопределенно широка. Поэтому девственная Гестия с ее убогой мифологией способна превратиться в куда более угрюмую фигуру, чем она казалась вначале.[14]

Рассмотрим интерпретацию, основанную на «возрастах» женщин, или, точнее, на биологическом и социальном *cursus*'е, который конституирует женщину как таковую. В Навплии Гера каждый год вновь обретает свою девственность, купаясь в роднике Канаф.[15] Означает ли это,

что она «воплощает» и зрелость замужней женщины, и вечную девственность молодой девушки? В Стимфале в ее честь поставлены три святилища, в которых ей поклоняются, соответственно, как «молодой девушке» (*Pais*), как «совершенной» женщине (*Teleia*) и как «вдове» (*Khera*).[16] Означает ли это, что богиня является истинным воплощением всех возрастов женщины? Сделав такое заявление, мы ошибемся: уникальность Геры в том, что ее всегда почитали прежде всего как мать — то есть единственное воплощение «совершенства» для смертной женщины. Вновь читая текст Павсания, становится ясно, что все три святилища, далекие от чистого символизма, прославляли три фазы в «личной» биографии Геры, включая самую последнюю — в ней, согласно с излагаемой версией, она уходит от Зевса после необычно жестокой ссоры и отправляется одна жить в Стимфал.

История богинь-девственниц допускает схожие интерпретации. Если Афина, Артемида и Гестия представлены желающими оставаться девственницами (*parthenoi parthenoi*), и женственность для них является, таким образом, одной из их существенных характеристик, то перед нами три очень разные интерпретации данного статуса. Одна из перечисленных — воинственная девственница, которая часто использует разные уловки и магию. Другая — дикая охотница, при этом также непорочная, покровительствовавшая рождению детей. Наконец, третья — хранительница домашнего очага в доме и спокойствия в городе.

Попытка интерпретировать отношения между богинями по аналогии с отношениями родственников совершенно бесперспективна. Афину и Артемиду можно символически истолковать, например, как «сестер».[17] Но в действительности только Деметра и Персефона, институциализированные как *Meter* и *Kore* в своем культе, могут быть восприняты как символы матери и дочери. Если ограничиться мифом, как, например, в гомеровским гимном Деметре, то следует очень осторожно проводить различия между «человеческим» уровнем этой истории, где отношения между матерью и дочерью являются ключевыми для авторского замысла, и совершенно независимым от него божественным уровнем, где смертные и их заботы играют чаще всего маргинальную роль.[18]

Слово *thea* — это женская форма, и в скульптуре *thea* всегда представлена женщиной. Но при этом нет никаких доказательств того, что в богине ее женское начало играло большую роль, нежели ее божественность.

Богиня, Женщина

Превалирует ли божественное начало над женственностью в богине? На вопрос этот, хотя и нечетко поставленный, был недавно получен — в результате исследования Гомеровских поэм — отрицательный ответ.

В обосновании его утверждалось, что ослепляющее желание богов-мужчин, как и простых людей, всегда направлено на женщин – «божественных или смертных».[19]

По правде говоря, это, похоже, так в отношении эротики и удовольствия, которое мужчины, герои или боги получают в сексуальном соитии. Пока же ученые пишут свои прекраснословные произведения, наивно фиксируя поверхностные выводы, они практически забывают о возможно ином понимании удовольствия богов, которое – в чем мы, правда, не можем быть уверены – воображение Гомера (никогда его не подводившее) описывает с оттенком почтения. Все остальное очень непросто и достойно дальнейшего внимательного изучения.

Существуют, конечно же, девушки, настолько похожие на богинь, что ни один смертный не сможет распознать Навсикаю и отделить ее, скажем, от Артемиды. В гомеровском «Гимне Деметре» перед нами предстают, например, дочери царя Келеоса «четыре по количеству, подобно богиням, зрелого возраста». Афродита же пожелала появиться перед Анхисом в образе «женщины, напоминавшей богиню», но, как мы видели, человеческий облик оказался неспособной скрыть ее истинно божественное обличье.

Сказать, что смертная женщина *напоминает* богиню, значит приписать смертным некоторое сияние, присущее телам богов (всех богов, как мужчин, так и женщин), а также божественную величественность при богоявлении.[20] Если богиня откажется от других различных форм, которые может позаимствовать, чтобы предстать перед людьми, то при своем явлении людям она может касаться верхушек высоких домов и божественно благоухать.[21] Но кто может сказать, не является ли богоявление формой – теоморфной формой – превращения?[22] Это можно легко представить при появлении Деметры в «Гомеровом гимне», который как раз ей посвящен. Она меняет (*ameipse*) одну форму, а именно образ старой кормилицы, на другую – высокой и красивой женщины.[23] И вот, после занятий любовью Афродита предстает перед Анхизом во всей своей славе: «Ланиты ее амвросийской красою заполыхали, как присно личит благой Киферее» («Гомеров гимн Афродите», 174–175). Киферея – это одно из имен Афродиты. Походила ли эта богиня на тот образ, который люди представляли себе по изображениям в ее святилищах?

Внешность может сбивать смертных с толку. Давайте удовольствуемся предположением, ибо, как-никак, истории о богах являются выдумкой – а в нашем случае поэзией. Чтобы сравнивать девушек и богинь, легко назвать их просто типично красивыми. Божественная красота по сути своей «чиста», но превосходное свойство ее также в том, что она выражает божественное бытие. Так Деметра была прекрасна

в своем появлении, так же как и Гера в четырнадцатой песне «Илиады», когда она приводит себя в порядок, готовясь соблазнить Зевса. Случай с Герой особенно интересен; он раскрывает, насколько красота является, в сущности, демонстрацией власти. Гера не только красива, она описывается так: «меж всех богинь миловидной красой превосходна: / ей, досточтимой, отец коварный Кронос, а матерь / Рея, а приснопремудрый Зевес поял ее в жены, / сделав законной супругой своей, домовитой и скромной».[24]

Так, Гера-царица должна была выиграть соревнование красоты, которое судил Парис, если бы это соревнование выступало, как утверждает Дюмезиль, просто как соперничество трех индоевропейских добродетелей, – и суд должны были бы отдать предпочтение именно ей. Но никто, ни мужчина и ни бог, не смог противиться богине желания. Поэтому Афродита победила, результатом чего – как для людей, так и для богов – явилась Троянская война.

Если внешняя красота была артибутом богинь, то смертные женщины владели голосом. Когда Зевс приказывает Гефесту создать землю и воду, он указывает, что хотел бы, чтобы они имели «человеческий глас» (*anthropou auden*).[25] В конце концов, именно хитрый Гермес, перед тем как дать женской копии, созданной Гефестом, имя Пандора, награждает ее наивысшим даром – голосом (*phone*).[26] Здесь я сконцентрирую свое внимание на слове *aude*, которое лексикографы, основываясь на многочисленных примерах из текстов, считают истинным названием человеческой речи.[27] Так, Ино, дочь Кадма, удостоенная благодаря своей смерти божественности, но в действительности – обычная смертная, обладавшая поэтому обычным голосом (*botos audeessa*), трижды при описании ее разговора с Цирцеей и один раз – с Калипсо характеризуется как *diene theos audeessa* – то есть «ужасная богиня с человеческим гласом».[28] Это привело в замешательство комментаторов, которые, со времен античности, пытались заменить *audeessa* другим прилагательным. Ясно, однако, что *oudeessa* (земная) и *auleessa* (в сопровождении звуков флейты) – просто смехотворные замены. Мы должны, таким образом, работать с текстом, и в особенности потому, что некоторые выражения помещают божественное существо, человеческий голос и женственность в великолепный оксюморон. У двух младших богинь божественное и женское сталкиваются друг с другом в глубоком противостоянии, и несоответствие гендеров (окончание женского рода *deine*, форма мужского рода *theos* и женский род *audeessa*) предполагает, что эта глубина маскирует несовместимое.

Вернемся на мгновение к Пандоре. В главе о «божестве и женщине» нам необходимо внимательнее приглядеться к ней, обладающей не только «человеческим голосом и способностями», но также «образом

прекрасной и желанной девственницы, созданной по подобию бессмертных богинь».[29] Пандору традиционно именовали «первой женщиной», что само по себе предполагает, что имитация поведения богини совмещалась с сохранением некоторой дистанции между божеством и смертным. Однако Жан Рудхардт показал, что сам термин «первая женщина» подразумевает не только то, что Пандора была *смертной*, но также и то, что она являлась первой особой женского пола в составе *цивилизованного* человечества.[30] Такое заявление требует систематической и, вероятно, достаточно искусной реорганизации нарратива Гесиода в хронологическом порядке. И, тем не менее, те, кто не торопится соглашаться с Рудхардтом в том, что «Пандора была не совсем первой женщиной среди людей», все же совершенно прав. Она лишь «служит прообразом определенного распределения мужских и женских ролей... очень отличных от разделения, которое принято среди богов».[31] Весьма перспективно и такое толкование: женственность, какой ее видит Гесиод, сильно превосходит фигуру Пандоры, так что внимание следует уделить «всем женским существам, о которых он упоминает, от животных до богинь».

Так что Богиня – не женщина. Правдивость данного утверждения ясна, но стоило все же потратить время на доказательство этого тезиса. Каковы же последствия того факта, что богиня не является женщиной? С одной стороны, смертному мужчине опасно вступать с богиней в половые отношения, в особенности, если ее зовут Афродитой.[32] Вспомним просьбу Энея к богине, которая на одну ночь стала его возлюбленной: «Смилуйся! Верно ведь муж, с богиней бессмертной ложе деливший, вовек от того пребудет бессилен!»[33] Однако отрывок из «Иона» Еврипида[34] указывает на опасность, грозящую любому неравному союзу между людьми и богами, опасность, подтвержденную несчастной судьбой известных любовниц Зевса: от Данаи, осыпанной золотым дождем, до Семелы, испепеленной молнией на глазах ее могущественного соблазнителя, представшего перед ней в своей полной славе.[35] В этих примерах, однако, ясно только то, что дистанция между богами и смертными является более важной, нежели половая идентичность партнеров.

Поскольку нас сейчас интересуют богини, я подробно остановлюсь на двух примерах, о которых до сих пор было упомянуто мимоходом: во-первых, на девственных богинях, для которых целомудрие было исключительной, божественной роскошью, так что ни один смертный, мужчина или женщина, не могли бы посягнуть на нее без того, чтобы быть наказанным (как в примерах Ипполита и Аталанты)[36]; и, во-вторых, на Гере, хранительнице брака. Она была сварливой женой и сомнительной матерью, однако в то же время сестрой Зевса. Их пример-

ный во всех отношениях союз был в то же время – согласно афинским правовым нормам – инцестом: закон разрешал браки между (сводными) братом и сестрой, имевших общего отца, но запрещал их для тех братьев и сестер, которые имели общую мать.[37]

Божественная Супруга и Богини Девственницы

Рассмотрим сначала Геру. Изучавшая упомянутых в «Илиаде» божеств Клеманс Рамну отмечает, что из всех богинь она, бесспорно, является самой удаленной от людей.[38] В этом случае может показаться логичным предположить, что эта удаленность отражает ее статус как жены могущественного бога. С этим предположением, думаю, согласился бы Пиндар, который начинает одну из своих триумфальных од обращением к «Зевсу высокому и Гере, трон с ним делящей».[39] Однако с точки зрения истории культов, как утверждает Марсель Детьенн, дело обстоит иначе. В городах, где Гера считалась покровительницей брака (и потому там к ее имени добавлялся титул «Телея», что значит – «совершенная» или «зрелая»), она была обязана этой честью «ее исключительным полномочиям в том, что слово *telos* означает применительно женщине». Детьенн обращает наше внимание на теогамии – некие празднества, которые проводились в Аттике во время брачного месяца (*Gamelion*) в честь бракосочетания Зевса и Геры. Примечательно, что в ходе таких празднований считалось, что Зевс определялся через свою связь с Герой (*Heraios*), в то время как в мире людей именно жена выступала объектом в брачной сделке.[40]

Вероятно, такие перестановки и превращения можно найти и в текстах. Иногда говорят, что власть Геры имеет источником то, что она «спит в объятьях великого Зевса».[41] В других же случаях, когда говорится, что она обладает собственной властью и в то же время упоминается Зевс, о нем упоминается не без некоторого снисхождения, как о «дурном спутнике» Геры.[42] Более того, статуи Геры доносят до нас весьма импозантные изображения прически великой богини. Что же удивляться тому, что некоторые историки религии готовы рассматривать Геру как богиню-мать.[43]

При этом как Мать (и даже просто мать) Гера оставляет желать лучшего – слишком уж натужно она справляется со своей ролью Телеи. Вспомним Геру Стимфальскую и ее изображение в облике замужней женщины, помещенное между двумя другими, одно из которых указывает на ее невинную юность, а другое – на уход от Зевса, без каких-либо упоминаний о Гере – *meter*, как будто замужняя Гера всегда стремилась найти убежище в добрачном и после брачном состоянии.

Вальтер Буркерт, который это отмечает, также указывает, что фигуре богини странным образом недостает какого-нибудь материнского аспекта.[14] В «Илиаде» Зевс признает свою ненависть к незаконнорожденному сыну от Геры, Аресу – богу, напрочь увязшему в конфликте, как и его мать. Но мы не увидим признаков того, что Гера как-то особенно лелеет своего сына, который так ей напоминает ее саму. Подумаем также и о том, как плохо она обошлась с Гефестом, а также о ее странной привычке воздерживаться от услуг Зевса в зачатии детей – ведь они никому, кроме нее, ничего не были бы должны, и именно в их среду иногда включают Ареса.[15]

Короче говоря, Гера, конечно, была хранительницей брака, но каков был ее собственный брачный союз! Насколько проблематичными были «достижения» этой богини, почитавшейся как Телея! Из сказанного ясно, что «женское состояние» существовало только среди людей.

Божественные девственницы, или *Parthenoi*, чье существование и непоколебимое целомудрие иногда воспринимаются как характерные черты греческой религии, также избегали быть женщинами в обычном понимании.[16] Таких богинь на Олимпе – богинь, невосприимчивых к желаниям других, – было всего три. Их имена ранее всего можно найти в гомеровском «Гимне Афродите», и упомянуты они как будто для того, чтобы усилить противоречивую власть улыбающейся богини:

> Над светлоокою дщерью Зевса Афиною-девой,
> ибо не любы той забавы златой Афродиты,
> но утешаться любит войной и Ареевой сечи
> ратным трудом да к тому о ремеслах важных печется.
> Первая плотников смертных она научила искусству
> ладить для браней колесную снасть с пестромедным узором,
> а нежноликих девиц в теремах святых научила
> золотошвейным трудам, внушивши к работам охоту.
> И Артемиду крикливую золотострельную тоже
> негой смирить не дано улыбчивомилой Киприде –
> любы той лишь стрельба да на горных угодьях ловитва,
> пляски, бряцанья струн, пронзительногулкие крики,
> сень заповедных рощ и мужей праведных грады.
> Тоже не любы дела Афродиты и скромной Гестии
> девственной, что родилась от коварного Кроноса первой,
> но произволом Зевеса державного также и младшей.
> Посейдон и Феб с государыней брака искали,
> ей же сие не по нраву пришлось, и при твердом отказе
> клятвой великой она поклялась, и доселе блюдомой,
> до головы Зевеса-отца прикоснувшись десницей,
> и обещала, в богинях благая, девствовать вечно.
> Ей за безбрачье прекрасный дар от Зевеса наградой:
> ей посередь жилья престол и жирнейшая жертва,

ей повсюду во храмах святых соучастие в чести,
ей в старшинстве богов у смертных первое место.
Оных трех покорить и прельстить не сильна Афродита,
из остальных же никто не мог ее власти избегнуть,
будь то хоть кто из блаженных богов иль из смертного люда.[47]

Артемида, парадоксально облаченная в наряд охотницы, была самой эротизированной из этих трех богинь и была, возможно, самой опасной для тех, кто находится под ее защитой. Именно от ее стрел женщины могли внезапно умереть при родах, а охотники, жаждущие жизни, должны были сдерживаться, чтобы не взглянуть на прекрасное тело обнаженной богини, когда она купалась, — это отлично усвоил, и усвоил в страданиях, Актеон. Еврипид ее устами выразил ненависть, которую бессмертные Parthenoi испытывают к Афродите: «для нас, в невинности отраду находящих, [она] особенно бывает ненавистна».[48]

Можно предположить, что Афина была наименее сексуальной из трех упомянутых богинь-девственниц, или просто историкам религии так проще преподносить нам дело, чтобы избежать трудностей в объяснении ее сексуализации. Например, мы можем найти такой комментарий: «греческое представление о божественном было свободно от каких-либо сексуальных черт, чему пример — девственность Афродиты».[49] Впрочем, кто-то из историков считает девственность богини беспокоящим признаком; они скорее готовы рассматривать вещи такими, каковыми они были. Смертные женщины, конечно, не могли рассчитывать на девственность как на вечное, постоянное состояние; однако, это не означает, что выбор богинями девственности предполагает какое бы то ни было отсутствие женственности. Афина сама по себе — доказательство. Она достаточно желанна, чтобы ее преследовал хромой Гефест, а результаты того преследования хорошо известны: его сперма оплодотворила землю, родился ребенок — Эрихтоний, а Афина, так и оставшись нетронутой, взрастила чудного отпрыска.[50]

Гестия, со своей стороны, говорят, была сущей женоненавистницей; ни одна женщина не допускалась в пританеи — в те по сути общественные здания, которые, хотя и возводились в знак посвящения Гестии, все же символизировали «мужской город». Имея женское тело, Гестия «пребывала в доме в двойном обличье девственницы и старухи».[51] Она более Афины была удовлетворена поиском божественной «свободы» — лишенная если не всех признаков женской сексуальности, то уж, по крайней мере, всех черт зрелой женственности. Гестия совсем или практически совсем не имеет истории. Все, что известно о ней, мы черпаем из гомерова «Гимна Афродите».

Божественные качества их обладательниц и подтверждались, и усложнялись божественной девственностью. Если взять каждую из бо-

гинь-девственниц в отдельности, то образы трех олимпийских *Parthenoi* совершенно ясно показывают, что под словом *thea* разумеется не женщина. Однако, взятые вместе, образы богинь-девственниц существенны для понимания божественной конфигурации фемининности того времени. Поскольку их женственность сдерживалась, будто топчась у порога, постольку у нас есть богатая пища для размышлений, касающихся сущности той «отрады в невинности», о которой говорит Артемида у Еврипида. Возможно, слово «богиня» и является женским родом от слова «бог», однако далее нам придется сфокусировать особое внимание на обоих понятиях – как на понятии «женственности», так и на понятии «бога». Все это должно стать материалом для размышлений над вопросом о существований подобных явлений в «городе мужчин».

Женские формы Божественности

Термин «богиня» обычно относят к какой-то одной из женщин в составе двенадцати божеств олимпийского пантеона.[52] Несмотря на некоторую неясность и наложения идентичностей внутри совокупности богов рассматриваемого культа, все же все богини (подобно и мужчинам-богам) были яркими индивидуальностями.[53] Конечно, нет смысла говорить о каких-то «божественных личностях», поскольку, как отмечает Жан-Пьер Вернан, «греческие боги были сверхъестественными существами, но не личностями», ведь «божественная власть существует только через свою связь с божественной системой в целом».[54]

Ясно, однако, что существвовали богини и существовали божества, или, скорее, были отдельные богини и божественное в форме женщины, принципиальными характеристиками которых являлись их количество и их имена.

Множественное число женского рода

В греческой литературе мы находим не только образы отдельных личностей, но и примеры складывания коллективной идентичности. В «Теогонии», например, «традиционные божества третьего поколения» сменяются «гражданскими хорами» Гор и Харит.[55] Другой пример включает мойр, кер, нереид и океанид. И не забудем грозных эриний, которые всегда появлялись втроем. Но даже когда их было трое (как в хоре «Эвменид» Эсхила), имя для всех для них было одно: эринии.[56]

Рассматривая эти «множественные» божества, один ученый говорил о «пристрастии греков к множественным персонажам».[57] Он предположил, что они являются «*иллюстрацией* в божественной сфере тех про-

блем, которые касались обретения власти над числами».[58] Другой предложил смелую гипотезу о том, что «греки, до того как они узнали от Пифагора, как считать группы, представленные знаками, знали, как считать группы, представленные божествами».[59] Никто, однако, не уделил достаточного внимания очевидному: эти коллективные персонажи – чаще всего именно женского рода, как нет случайности и в том, что женский род и множественное число должны совпадать.[60]

Естественно, мне хотелось бы сказать несколько больше о женском роде множественного числа, чтобы дать объяснения появлению групп божеств, чья идентичность проявляется только в коллективном виде. Для этого мне необходимо далее показать глубокую связь между любовью к числам и общей тенденцией к обобщениям (или к деиндивидуализации), когда мы ведем речь о божествах женского рода: о «богинях», о роде «богинь», о «племени» женщин.[61] Подобные рассуждения способны приблизить нас к ответу на вопрос, почему же женские хоры имеют тенденцию принимать форму триад. По всей видимости, это могло было быть первичным формулированием множественного числа: ведь множественность (в противовес двойственности и единичности) в действительности означается числом 3.[62] Но поскольку мне не достает именно специфически греческого понятийного инструментария, я не буду здесь останавливаться на этой гипотезе, но добавлю, пожалуй, что эта проблема является критически важной.[63] Стоит помнить и то, что по причине резкого контраста между сильными олимпийскими персонажами и относительно эфемерными хорами, женственность в богах представлялась менее однородной по своему составу, нежели рисуется обычно в образах смертных женщин.

Женские божества, похоже, сопротивляются попыткам индивидуализировать их и в иных контекстах. Ряд их имен, например, предполагает скорее неопределенную идентичность. Эпиклесис («прозвище») мог относиться к определенной богине, но он, согласимся, мог также обозначать и определенную функцию, которую исполняли сразу несколько разных богинь. Так Илифия (*Eileithyia*, та, что приходит) обозначает высокое положение тех, чье присутствие во время родов позволяет ребенку появиться на свет. Но Илифия (*Eileithyia*) – это также и богиня, о которой Пиндар пишет с энтузиазмом в своей «Седьмой Немейской Оде»: «*Eileithyia*, сидящая рядом с могилой, мудрыми Музами, дочь всемогущей Геры богини, детей, что приводит на свет, слушай: мы без тебя света не видим и тьмы не замечаем». Связанная с хором мойр, дочь Геры, богиня принадлежит строго к женскому универсуму. Не по этой ли причине она является непостоянной фигурой, множественной, но одновременно единичной, чье бытие одинаково может быть обозначено простым эпиклесисом?

Аналогично: Артемида и Гера (в тот момент, когда она находилась в Аргосе и отвечала за рождение детей) — обе характеризуются как *Eileithyia*. Подобным образом ведут себя и другие призываемые богини, например, Сотейра (*Soteira*), спасительница, которая так и не получила божественного тела, что перемещается из города в город, прикрепляя себя то к Персефоне или Артемиде в Аркадии, то к Афине в Пирее или Делосе.

Теперь мы подходим к такой «обожествленной абстракции», как Молва. Гесиод говорит, что «и она ведь богиня», а Пиндар называет ее *Aggelia*, то есть Посланница.[64] В поэзии Пиндара, так же как и на вазах конца V в., расписанных Медием, мы обнаруживаем много таких рассудительных богинь, чья суть, как правило, выражается обозначениями человеческих добродетелей. У Пиндара, например, мы обнаруживаем *Eumonia* (хорошее управление), *Dike* (правосудие), ее дочь *Hesukhia* (спокойствие), *Eirene* (мир) и *Nike* (победа), выступающих против *Hubris* (пагубной невоздержанности). Подобно *Aidos* и *Nemesis* (целомудрию и воздаянию) у Гесиода, или «сонму болезней», которым Зевс не дал способности говорить[65], все они любят посещать мир смертных. Люди же наделяют духов-благодетельниц некими «прекрасными телами», остающимися невидимыми, избегая говорить о каких-либо биографических деталях их получательниц. При этом все эти категории женских божеств связаны друг с другом. В данном отношении различные абстракции, обозначающие обыденные людские качества и приписанные богиням, имеют много общего с человеческими, хотя и принадлежат жительницам Олимпа, которые, однако, «едва ли получили развитие в качестве личностей».[66] Я имею, например, в виду Гестию — «почти геометрическую фигуру», которая, и с этим согласны большинство историков религии, находится «в стороне от мифологических интриг».[67]

Зададимся вопросом: правильно ли считать, что «с точки зрения сверхъестественных существ, оппозиция между единичным и универсальным, конкретным и абстрактным, не является релевантной»?[68] Я бы подкорректировала ответ на этот вопрос добавлением: сказанное относится прежде всего к «женским» сверхъестественным существам. Если бы было нужно продолжить это размышление о соотношении между конкретным и абстрактным, единичным и множественным, я бы продолжила рассмотреть другую, всем знакомую, но достаточно неопределенную группу нимф (*Numphai*) — тех, что обитают на деревьях[69] и оберегают детство смертных.[70] Великодушные, как богиням, они, подобно богам, питаются амброзией, но они обречены умереть в один день, пусть и после долгой жизни: здесь они похожи на людей. Они не богини[71], но они и не люди. Подобно смертным, они могут пострадать от неуважения к богам. Я думаю сейчас о крике боли, издаваемом ним-

фой Харикло, когда Афина ослепила ее сына.[72] *Но с другой стороны*, в опасный полуденный час, именно нимфы, как известно, могут овладеть смертными, которые заходят далеко в лес. Как повествует гомеровский «Гимн Афродите», нимфы не являются ни смертными, ни бессмертными; их следует определять в комплексе с другими неопределенными существами, такими как горгоны (две из которых являются бессмертными, а еще одна, та, которую убил Персей, смертной), с женскими чудищами, такими как Ехидна, чье логово расположено «далеко от богов и людей», и эринии, по поводу неопределенной природы которых Афина и Пифия высказываются единодушно в «Эвменидах» Эсхила.[73]

Ге: ограниченна или бесконечна?

Теперь пришло время поговорить о Великой Неопределенной: *Ge* или *Gaia pelore* (гигантская земля) во всей необъятности.[74] *Io, gaia maia*: О! Земля, добрая мать![75] Этим трагическим восклицанием трагический хор обретает свой голос. Мы отмечаем слово *maia*: малая мать, добрая мать, иногда бабушка или, когда слово относится к миру людей, повитуха. Ге – это всё перечисленное выше и много больше. Однако это не означает, что, когда имя Ге появляется в разговоре, в шаблонной фразе (*o ge kai theoi*), связывающей Ге с миром земным богов и одновременно выделяющей ее из него, она представлена как предназначенная править всеми остальными.[76]

Что касается ее отношений с людьми, то что нам может сказать емкое изречение: при деторождении «мать повторяет землю»? Мы знаем, что автор его – Платон, что оно быстро стало топосом, буквально навязшим на зубах.[77] Но эту фразу действительно следует читать в контексте, особенно перед тем, как приступить к интерпретации, поскольку она появляется в составе похоронной речи.[78] Однако, видно, в присутствии Матери Земли многие уважаемые ученые имеют тенденцию теряться, их внимание ослабевает и они спешат перейти сразу же к сути – к теме Женственности с заглавной буквы. Историки религии превращаются в поклонников культа Ге.

«Великая Богиня» представляется как «персонифицированная Земля Мать». Таких примеров Матери Земли множество, они быстро распространились, став, как говорится, «вездесущими». Их можно обнаружить от Анатолии до Греции и от Греции до Японии, не говоря уже о дальних районах Африки.[79] Конечно, иногда признается, что Ге «символизирует» женственность или является «метафорой человеческой матери». Но при первой же возможности опять появляется «теория под-

ражания»: образ женщины, доведенный, по сути, до образа женской утробы, интеретируется как «смертный образ Земли-Матери».[80]

Зайдя так далеко, почему бы не идентифицировать тогда Деметру (разложенную на *De-meter*, где слог *De-* считается дубликатом *Ge*) с Матерью Землей? Несмотря на отрывок из Еврипида, в котором Ге ассоциируется со всем, чем угодно, что отлично от Деметры[81], и несмотря на тот факт, что в гомеровском «Гимне Деметре» Ге в слезах предлагает помощь похитителю женщин[82], все же ясно читается тот факт, что Земля – это мать Персефоны. Тут, правда, не обошлось и без сомнений: Керени высказался против.[83] Когда внимание фокусируется более на отличиях, нежели на сходстве, становится очевидным, что в греческих городах-государствах (в отличие от доисторической Эллады, имевшей в изобилии своих Матерей Земли) культ Ге являлся как политическим, так и «аграрным».[84] В местном афинском мифе Ге является не только матерью (и кормилицей), но также *patris* – то есть землей *отцов*, и как таковая четко определяется границами Аттики.[85]

Таким образом, вопрос о том, как интерпретировать вышеперечисленные моменты – дело выбора. Можно предпочесть толкование их как «пережитков», но следует быть готовым и к возможной ресемантизации. Кто-то может пойти вглубь по пути подчеркивания структурного единства анализируемой системы, но тогда он неизбежно столкнется с проблемой интерпретации «матерей-богинь», которой антропологи при изучении классической Греции, как правило, пренебрегают, несмотря на тот факт, что для некоторых историков религии она является ключевой.

Богиня: Вопрос Материнства

Meter

Общая Мать действительно существовала, и греки действительно ее почитали. Мы имеем об этом более позднюю информацию, донесенную до нас знаменитым хранителем древностей Павсанием (II в.). Конечно, это довольно позднее свидетельство, но все же оно более существенно и значимо, нежели неолитические останки.

Слово «Мать» всегда писалось с большой буквы или, как в Спарте и Ликосуре, вместе с прилагательным «Великая». Иногда, как в Коринфе или Дельфах, ее называли просто *Meter*. В других источниках ее имя – Диндимена, чем подчеркивалось ее азиатское происхождение. Так же дело обстояло и в Фивах, где Пиндар якобы лично воздвиг в честь богини храм и статую.[86] Ее как Мать всех богов чаще почитали в Афинах, Коринфе и по всему Пелопоннесу (в Лаконии и Мессении, в Олимпии

и Мегалополисе, а также и в Аркадии).[87] В Додоне ее идентифицировали с Землей[88], однако в 6 в. до н. э. и даже ранее было известно, что афинский Солон почитал «Великую Мать богов и Черной Земли».[89] Пиндар чтил ее как «Великую Мать, священную Богиню», «почтенную Мать» и «Кибелу, Мать богов». Мы знаем, что Великая Мать предстает в классический период совершенно четко в азиатском виде.

Всегда ли она была таковой? Если так, то какие выводы мы можем сделать о «божественной Матери», упомянутой в пилосских табличках и, следовательно, имеющей микенское происхождение?[90] Надо думать, что у греков было куда более четкое представление обо всем этом, чем то, что сложилось у нас.

Тот факт, что мы сталкиваемся с таким большим количеством вариаций одного имени, совсем не гарантирует, что мы имеем дело с одной богиней. Но у нас нет и доказательств обратного. Словом, ничего не ясно.[91] И здесь только начинаются наши затруднения, потому что среди историков греческой религии можно обнаружить тенденцию к приумножению имен Матери безо всякого пояснения, относятся ли все эти имена к ней одной или же они обозначают различные способы бытия Великой богини- матери. Современные ученые только запутали этот вопрос, по поводу которого и сами греки находились в замешательстве.

Велика Мать и Обширны Ея Владения

У нас есть Мать и Матери, Великая Богиня и Великая Богиня Мать, не говоря уже о Богине. Как нам найти свой путь среди этого леса имен? Я не уверена в том, что знаю ответ, и я хотела бы теперь предложить простое задание – а именно обратить внимание на некоторые аргументы, которые постоянно повторяются воинствующими защитниками Матери.

Мать указывает путь, ведущий нас назад, к нашим корням. Чтобы увидеть ее во всей ее славе, мы должны отправиться в неолит или даже палеолит.[92] Но, чтобы сделать это, историк должен каким-то образом заставить говорить молчаливых «женских идолов».

Мать царствует над территорией, которая простирается далеко за границы Греции, – территорией безграничной, так что поиски Богини также по сути безграничны.[93] Из этого следует, что правление Матери универсально: таковая обычная система доказательств в области, где аргументы приводятся чаще по ассоциации, нежели по правилам логики.

Утроба – другое имя самой Матери, часть, выражающая целое.[94] Если же мы расширим временные и пространственные рамки как можно дальше, то к понятию «богиня» можно будет отнести все то, что может быть ограничено ее свойствами как *metra*, местом ее материнства внутри женского тела. Эта логика кажется непререкаемой. Преданные сто-

ронники Богини считают, что ее потомство не нуждается в завистливом Уране, но навсегда остается в ловушке глубин материнского тела.[95] Здесь она – вся. Ее утроба – это огромное хранилище, которое включает в себя все, что существует.[96] Довольно о логике, ведь в этой системе русских кукол самая глубокая из кукол является такой же большой, как самая внешняя. (Я использовала эту метафору еще до того, как узнала, что по-русски такие куклы называются матрешками).

Сила Матери коренится в способности ее тела разрастаться без границ. Для Бахофена царствование Матери характеризовалось «телесно-материальным законом». Считая, что «матриархальная культура»[97] была унифицирована «гомогенностью доминирующей идеи о том, что все эти проявления – того же характера»[98], он желал истолковать понятие культуры чувственного мира.

Допустим ради аргументации, что Великая Мать была реальностью. Означает ли это, что она была материальной реальностью? Ни в коем случае. Если материнство обретает индивидуальную форму в тех богинях, которые характеризовались как матери, то – согласно доказательствам Юнга и его последователей – так случилось потому, что Великая Мать являлась *cosa mentale* или, используя терминологию Бахофена, «доминирующей идеей». И даже более того, как указывает Пьер Левек, единство неделимой материнской фигуры никогда не позволяло разглядеть два антагонистических лика – великодушный и ужасающий.[99] Для Левека ужасающая Мать – это «концепт».[100]

Мать, таким образом, – это все. Для ряда ученых она предстает в виде контролирующей идеи; потому она и является доказательством происхождения мира, поскольку она – начало. Именно так, говорят нам, греки и рассматривали ее – а именно, как общий источник двух четко очерченных семей, богов и людей. И некоторые современные историки греческой религии согласны или, по крайней мере, находят успокоение в том, чтобы поместить неопределенность начал греческой религии под защиту великой и безграничной Богини – той самой, одной и множественной одновременно, чьи следы мы находим не только в Греции, но и по всему миру. Те ученые, которые обращаются к началу времен, не ограничивают, однако, свои замечания только первобытной эпохой. Они стараются определить свои взгляды относительно более позднего времени, пытаясь согласовать их со своей концепцией дописьменного прошлого. Богиням Олимпа, таким образом, не удается остаться невредимыми после их поиска общей Богини: их просто интерпретируют как некие «ключевые моменты» для понимания Матери. Иной раз их готовы определять как чудесным образом «выживших» – это и спасает их от забвения. Именно потому и Гера, в которой мало что есть от матери, рассматривается некоторыми как Мать. Но основная тяжесть интер-

претаций ложится на богинь-девственниц – от них-то и пытаются добиться признания в том, что они далеко не всегда являлись *Parthenoi*.

Возьмем Артемиду-охотницу. Представление о ней как о преемнице архаической Хозяйки Диких Животных и Великой Богине всей Анатолии уже давно утвердилось. Или возьмем Афину, столь упорную в своем нежелании выходить замуж. Хор в одной трагедии говорит о ней как о «матери, хозяйке и хранительнице» (*mater, despoina, phulax*) земли Аттики, и – между прочим – для одного ученого этого достаточно, чтобы триумфально восстановить ее в ее «первобытном состоянии».[101] Говорят, что еще одно доказательство этого взгляда заключается в том факте, что в Элиде Афина носила официальный эпиклесис *Meter*, поскольку она способна была принести детей женатым парам во времена нехватки населения.[102]

Перечисленные доводы почти не оспаривались, однако у других ученых-почитателей Матери все же позникли возражения. Керени, например, настаивает, что качество *Meter* не может противоречить «сущности» Афины.[103] Хуберт Петерсман основательно исследует Мать Богиню предэллинистического периода, но при этом признает, что только несколько богинь в классической Греции имели титул *Meter* и что это просто был эпиклесис, всегда связанный с каким-либо культом, что никоим образом не говорит о существовании «культа Матери».[104] В конечном итоге напрашивается вывод о том, что в Греции не существовало специальной мифологии *Meter*.[105] И что тогда ищут эти преданные сторонники культа Матери? Возможно, Непреходящую Женственность.

Вариации на тему Непреходящей Женственности

Образ Великой матери, столь ценимый исследователями древнегреческой религии, в действительности не более, чем архетип; Юнг выступает его пророком – так, во всяком случае, доказывает Эрик Неман в своей монографии о Матери.[106] Архетип – это внутренний образ, который увековечен в *psukhe* как основной точке и унифицирующем принципе психической организации. Он неизменен, или, как говорит о нем один из авторов, «имя его царствует над всеми именами».[107] Поэтому вряд ли имеет значение, относится ли слово «Мать» к реальному материнству и означает ли слово «Великая» «превосходство символа над реальностью».[108] Если бы мы приняли эти предположения, все было бы проще – и эта опасность упростить всё существует, особенно если идти дальше. Так, например, Неман утверждает, что книга Бахофена в действительности не об особом «праве» матери; несмотря на название работы и ее содержание, Бахофен, говорит он, скорее озабочен изучением «женской природы», а не особых «прав».[109]

Мы не видим смысла в том, чтобы приводить и дальше все новые примеры подобного рода, но еще одно утверждение Немана все же заслуживает внимания. Египтяне, говорит он, упоминали об одной из своих богинь как о «Великой Богине». Это родовое описание, по его словам, символизирует *безличную анонимность* архетипа – ровно так же, как Гете использует множественное число «матери» во второй части «Фауста».[110] Другими словами, женский род единственного числа – понятие родовое, в то время как женский род множественного числа – понятие собирательное. Здесь четко видна параллель с моими предыдущими замечаниями. Действительно, единственное ли, множественное ли число, родовое или собирательное, архетип женственности или, скорее, женственность по существу архетипическая – все эти понятия можно постигнуть только в безличном или, точнее, «трансличностном» виде.[111] Возможно, это так. К тому же и Бахофен много лет тому назад высказал запоминающееся суждение о «характере архаичного величия», присущем всем материнским культурам и не обращающем внимания ни на какой «индивидуальный колорит».[112]

Является ли таким образом Мать символом женской безличности? Так нам говорят. А некоторые авторы еще и добавляют к тому же, что поскольку эта безличность касается чего-то фундаментального, то потому она и склонна к унифицированию. Говорят также о «мифе женственности как тайне, которая вызывает примирение в мире».[113] При этом, однако, ни один из этих авторов не замечает, что уж если что-то и склонно к исчезновению в нейтральном дискурсе, так это точно женственность, не говоря уже о женщинах, о которых все тут уже позабыли.

Нет ничего более нравоучительного, чем идея Матери (или Матерей), нравоучительного и, одновременно, ужасающего. Она может быть представлена и как фигура примирения, которую некоторые сочтут несущей покой. И кто-то в таком толковании почувствует, как и я, что такое видение категории фемининности, равно как и психического склада, позволяет быстро справиться с конфликтами и неприятностями, составляющими существенную часть жизни.

Мать и дочь

Едва дело доходит до матери и дочери, то есть, в нашем случае, до Деметры и Коры, как нравоучительность сменяется сентиментальностью. Проза превращается в лирику, дабы славить и славить, с избытком больших букв, «архетипические полюсы Непреходящей Женственности», то есть архетипы архетипов – «зрелой женщины и девственницы», вместе воплощающих «тайну женственности... способную к бесконечному перерождению».[114]

Здесь нам представляется случай оценить те безличные обобщения архетипного мышления, о которых говорилось выше. В культах обеих богинь «Два» – это разновидность «Одного», архетипичное близко подходит к знаковому. Как уже говорилось ранее, Деметру и Кору скорее, чем иных богинь, можно считать символизирующими возраста женщины. Но мы знаем о существовании мифа, отобразившего динамичную структуру олимпийского пантеона, в котором Деметра и Кора обе играют особые роли. Перед нами предстает вся структура греческой религии: о Деметре и Коре уже никто не скажет, что они лишь обеспечивают общий знаменатель для вариативности греческих богов.

С появлением Дочери Мать – уже не одна, но неверно было бы даже предположить, что тем самым она обрела свою противоположность: для того ей, вероятно, потребовался бы сын.[115] Если множественное число *Demeteres* (*Demeters* – Деметры), которое типично для городских культов, в действительности относится к паре Деметра-Кора, тогда есть основания считать, что могущественная Деметра просто затеняет свою дочь. (Совершенно иное наблюдается в Аркадии, где обращение *Despoinai* служит доказательством отделения фигуры дочери; там она называется *Despoina* или Госпожа). Типичное для Афин использование одного существительного в двойственном числе *to theo* (два божества)[116] может внести поправки в наши утверждения, так как в этом случае перед нами – совершенное равновесие, единая пара – «два в одном», как сказали бы некоторые.[117]

В Элевсинском мифе, однако, Деметра и Кора также имеют свои истории, причем их положение в них не взаимозаменяемо и не содержит никакой символики (Девственная Персефона представляет собой лишь один из необычных, девиантных вариантов девственницы[118]). Однако о различиях между мифом и культом не стоит забывать никогда. Мать и дочь принадлежат к пантеону двенадцати богов как две связанные, но при этом отличные друг от друга и непохожие богини. В форме триад они принимают участие в жизни сообщества богов – того, что включает Зевса из подземного мира, более похожего не на Зевса, а на Аида. В тот общий культ Деметры и Коры, в котором почти не заметна разница между ними и их ролью в пантеоне, постоянно вторгается временность характера изучаемого нарратива, вместе с вероятностью формирования других связей.

Когда говорят о культовых формах пары Демтера-Кора, часто утверждают, что *все* греческие богини-матери непременно обладают девственными дочерьми себе под пару, а те дочери предстают как представительницы достигшей половой зрелости молодежи.[119] В свете предстоящих замечаний, однако, лучше будет воздержаться от такого рода обобщений. На наш взгляд, можно утверждать, что близкая связь Де-

метры и Коры – это феномен, характерный именно для греческой религии. И нет потому смысла искать аналоги в иных религиях, равно как в смутной неясности доисторических времен.[120] Я уверена, однако, что аргументы исследователей, стоящих на этих позициях, вряд ли будут услышаны теми, кто в изобилии расставляет заглавные буквы и своей главной задачей полагает обобщения, то есть стирание различий – где бы они ни обнаруживались.

Последовательности

А теперь обратимся к каскаду уравнений, вроде А = х = у = Мать. Они-то и позволяют воинствующим защитникам Богинь с большой буквы не замечать индивидуальности каждой отдельной богини, сводя каждую из них к некое общей богине, а их всех вместе к богине-Матери. Как будто женские божества были похожи и равнозначны, чего не скажешь о божествах мужских. Ученые, таким образом, говорят о каких-то «эквивалентах» или «воплощениях».[121] По их мнению, Артемида – это Великая Богиня Малой Азии, а Горгона – это Артемида-Геката; они видят в любой рассерженной богине Деметру (или Иштар, или Хатор, или Гекату – то есть проходят полный круг от Греции через Месопотамию и Египет обратно в Грецию). Так, Афродита у них растворяется в Ушас (индоевропейской Авроре), Кибеле и Иштар, и тогда никто не упоминает о «пышности Афродитид» – Елены, Фетиды, Пенелопы, Калипсо, Цирцеи, Ино и Навсикаи, их отличиях. Что же касается Пандоры, о которой Гесиод написал, что «ее одарили все боги», то нам говорят, что имя ее – это искажение древнейшего обозначения универсального дарителя; Пандора также оказывается связанной с «Матерью Землей, которой она также и является».[122]

Здесь мне хотелось бы напомнить об очень полезном предупреждении, сделанном Мари Делькур, о ловушках на пути исследования, которых она сама, к несчастью, не смогла избежать. Греческая мифология, напоминает она – «язык, в котором нет синонимов».[123] Ведь греки сами задали тон такой игре: именно они первыми предложили то множество интерпретаций, которые обсуждаются поныне современными учеными. Император Юлиан, например, идентифицировал *Ge* или *Meter* с Реей. Преданные последователи орфического культа превратили Деметру в образ Матери-Земли.[124] Все такие идентификации – творения более позднего периода, возможно, уже времени мистических сект; греческая же религия в свой классический, ортодоксальный период избегала их. Поднимая вопрос о том, кто за кем следовал в греческой мифологии, следует помнить, что он касается тех способов, которыми греческие мыслители, теологи и толкователи религии пытались связать

женское с множественным.[125] Однако мне самой следует двигаться дальше, поэтому я прекращаю рассмотрение данного вопроса.

Бог Мать?

Ключевой вопрос: действительно ли Великая Мать правила миром смертных и бессмертных? Те ученые, что верят в значимость этого культа, по сути дела защищают идею существования некоего неформального пантеона, при котором, однако, власть Великой Матери была настолько велика, что для других богов просто не оставалось места. Иными словами, такое женское божество должно было бы править с другими «вместе и вместо бога».[126] «Она-Бог», – говорят нам сторонники этой идеи, – предшествовала «Ему-Богу», или – как выражается Мари Московичи, – «Бог Мать» предшествовал «Богу Отцу».[127]

Историки возражают против данной формулировки. Вальтер Буркерт, например, замечает, что даже «минойская религия [а предположительно и догреческая, невосприимчивая к индоевропейскому поклонению перед Отцом] также предпочитает политеизм, но не квази-монотеизм Великой Богини».[128] И все же ученые, высказывающие свои возражения, знают, что вера в Великую Мать настолько сильна среди ее последователей, что выживает в любом споре; любой вызов только укрепляет ее защитниц в их неослабеваемом рвении. В этом государстве, говорит Буркерт, все все интерпретируют, что для него самого «является спекуляцией».[129]

Позвольте мне прояснить мою собственную позицию: материнство Великой Богини – это *фантазия*, властная фантазия, имеющая поразительную способность сопротивляться мнению оппонентов. Идея о Великой Матери объединяет воинствующих поборников матриархата с почитателями доисторических богинь, обладающих огромной утешительной силой. То, что некоторые феминисты вкупе с некоторыми выдающимися учеными смогли окружить этот вопрос ореолом неприкосновенности, не вызывает удивления. Так что примем во внимание, что ныне именно их работа и отнимает здесь наше время.

Что можно выиграть, если объединить все доисторические времена под властью одной Великой Матери? Тот ответ, которым мы бы удовлетворились, заставляет нас волей-неволей обращаться к изучению некой ранней, а потому недифференцированной стадии существования. Может также случиться, что среди сторонников идеи Великой Матери есть желающие очистить светлый образ отцовской культуры. Однако Фрейд, который, вероятно, верил в существование первобытного матриархата, все-таки всегда подозрительно относился к идее Великой Богини, предполагая, что именно победивший патриархат изобрел эту

самую богиню «с целью компенсации».[130] Я восхищаюсь смелостью Фрейда, отвергнувшего неясные понятия и утешительные обобщения и увидевшего в образе Великой Матери побочный продукт совсем иных действий. Такой взгляд в известном смысле — далекий отголосок спора с юнгианской концепцией об архетипах, а также постулатом Ранке о «первобытной матери, чье существование во всех последующих репрезентациях... равноценно отрицанию».[131] Наоборот, Фрейд предполагал, что бытование идеи верховной власти первобытной матери есть способ компенсации матерям, возмещения им за отказ от многих или даже всех притязаний на власть в настоящем. Прошлое и настоящее — разные вещи, но прошлое является фундаментом настоящего.[132]

Деви

Давайте совершим краткую экскурсию за пределы Греции в индуистскую Индию, где правит богиня неоспоримой властности, которая просто зовется Богиней — *Деви.* Одновременно ужасная и великодушная, она царит повсюду, так что в некоторых сектах ее помещают выше мужского божества. Некоторые ученые считают, что ее происхождение предшествует брахманизму и даже Ведам. Может быть, мы имеем дело с ясным примером Великой Богини?

Мадлен Биардо положила конец большому количеству спекуляций по этому поводу. Ранние богини могли вполне существовать, пишет она, но «более продуктивно приглядеться, насколько осторожно внутри индуизма определяется место этой Богини... Иностранные корни этого элемента в общей системе совсем ничего не говорят о том, какую сущность могла бы иметь Богиня вне структуры, определяющей ее значение на данный момент».[133] К Богине обращаются как к «Матери мира», но у нее нет детей. Более того: в системе индуистского мышления смертная женщина ценится прежде всего как жена и лишь затем как мать — «знак того, что вездесущая концепция матери-богини не так важна в Индии, как принято думать в современной науке».[134] Как воплощение великого бога Шивы Богиня бисексуальна. В некоторых версиях она оказывается девственницей только тогда, когда удаляется в свой храм. Точно так же она в иных ситуациях оказывается воином, отданным «в жертву битве», — прежде всего потому, что она — лишь излучение, эманация творческой энергии мужчины и лишь потому наделена его качествами. Готовая перенести любое осквернение, включая пролитие крови, она освобождает бога от неминуемой угрозы егой чистотой в случае схватки с демонами.[135]

Удерживая все это в памяти, давайте вернемся назад к грекам. И снова мы видим, что если рассматривать пантеон как структури-

рованную систему, то нет никаких оснований считать доисторическую Великую богиню доминирующей над всеми и сокровенно присутствующей в более поздних образах. Правда, стремление верить в Праматерь не восприимчиво к критике: Великая Мать, принадлежит ли она к палеолиту или к культуре отдаленных земель, — фигура постоянная для всех подобного рода спекуляций. Великая Богиня — имя широко распространившейся фантазии. И реальность такова, что когда фантазия эта захватывает умы, то даже проверка фактами не может ее искоренить.

Женственность в истории богов

Хотя в образах богини и нет ничего специфически греческого, позвольте мне сделать заключения, говоря от имени греков. Это вовсе не означает, что греки обязательно должны были иметь последнее слово по этому поводу. Если бы нам пришлось формулировать наши методологические принципы, то как бы мы узнали о том, что самим грекам никогда не приходилось говорить? Когда подобная ситуация возникает, у греков всегда есть что сказать о богинях в своих «историях» о богах, и истории эти повторялись практически одними и теми же словами от города к городу.[136] Настало время дать грекам сказать что-либо о себе или, по крайней мере, обратиться к Гесиоду, чья работа была некой теологией Древней Греции. При чтении Гесиода я буду полагаться на добросовестный и при этом независимый перевод «Теогонии» Клеманс Рамну[137] как на путеводитель по тексту.

Раздвоение Матери

Начало повествования отнюдь не такое, какое мы могли бы ожидать, так как в начале было *две* матери. Есть, конечно же, Гея, Земля, но есть также и грозная Ночь (Никта), которая в «Илиаде» укрощает даже Зевса, который, хотя и гневен, страшится, тем не менее, оскорбить ее.[138] Ночь, таким образом, по концепции теолога, — это почтенная мать.[139] Не все принимали это раздвоение материнской фигуры, и потому предпринимались различные попытки умалить роль Ночи. Поскольку у нас есть текст Гесиода, то нам следует изучить его более внимательно.

Гея предшествовала Ночи. Земля стала существовать с самого начала, сразу после Хаоса — первозданного начала, пропасти или щели, который, отметим, обозначается в греческом языке словом среднего рода. Земля дала рождение Небу (Урану), скорее как «равному себе», нежели как сыну (хотя он им и является); Хаос породил Ночь. Создается впечатление, что единственной целью этого первого периода, факти-

чески поколения, являлась попытка покончить с одиночеством Земли. Остальная часть действия развернулась между Землей и Ночью. Как только Земля произвела на свет сына, способного покрыть ее во всей полноте, она соединилась с ним в любви. От этого союза появилось страшное потомство, вызвавшее ненависть своего отца. Оно было упрятано Ураном в глубины утробы их матери, которая, стеная и жалуясь, оставила Крона, самого младшего, ждать в засаде, вооруженного серпом. Уран был кастрирован. Теперь появилась возможность родить и второе поколение.

В это время Ночь, появившаяся из изначальной расщелины и осознавшая только само разделение, рождает — не по любви, но расщеплением[110] — потомство, вобравшее в себя все негативное в представлении греков. Рея, дочь Земли и мать олимпийцев, точно соответствует Эриде (Раздору), дочери Ночи и матери многих детей, включая Ату и Клятву «бича смертных». Симметрия, если судить по двум поколениям ее отпрысков, была чисто формальной: на одной стороне оказались боги — именно *боги*; а на другой — группы женщин (Геспериды, парки, Керы) и «абстракции» (как их иногда называют, ведь они определяют существование смертных, так что эти абстракции вполне можно также называть и сопутствующими человеку духами). Так что, какую бы асимметрию мы не взяли для рассмотрения, в любой найдем явное противопоставление двух видов воспроизводства: «по соитию» и «по делению». Одно подобно людскому, и его боги разделяют с людьми, другое — исключительно божественное (и в любом случае непостижимое в человеческом мире, даже если допустить, что Аристотель временами считал, что он обнаружил его в царстве животных).[141] Этот ночной партеногенез имеет исключительно божественную природу и, таким образом, чудесен (или же чудовищен): Ночь зачинает и дает жизнь в одиночестве, без какого-либо контакта с мужским элементом, в то время как Земля, перед тем как восстать против ненасытной похоти Неба, соединяется с ним бесчисленное количество раз. Клеманс Рамну часто и правильно привлекала внимание коллег к феномену воспроизводства посредством деления, важному феномену, который, как мы видим, греки проследили от начала времен. Это тот случай, который невозможно выразить словами (то есть *adynaton*), напоминающий об идее божественной женственности, самозакрытой и отделенной от всего и всех, — весьма опасной идее, если такая когда-либо была сформулирована.

Дети Ночи, в отличие от богов, которые, по-видимому, существовали только для самих себя, были посланы в этот мир исключительно для того, что приносить боль граду людскому. Могла ли постоянная угроза «расы женщин», существующей в замкнутой изоляции, быть имитацией Ночи? В то же время встает вопрос о другом виде подражания.

В противоположность обычному топосу, его вектор направлен не от женщины к земле, но от *женщин*, неприкасаемой расы, к Ночи, первоначальной парадигме. Эта гипотеза никогда не формулировалась греками, но, насколько я знаю, стоит рассмотрения.

И снова Гера

Давайте вновь обсудим богов. Эрос осуществлял контроль за божественным рождением, так что все в порядке, за исключением того, что ребенок Ночи, Забвение (которую звали Лета, поскольку она была дочерью), по-видимому, попытался отменить временный характер божественных поколений. И вот перед нами три поколения женщин – Гея, Рея и Гера – или четыре, если мы примем, что Земля была матерью как Неба, так и детей Неба. А рядом – три поколения мужчин: Уран, Крон и Зевс. Если принимать в расчет и «женщин» -олимпиек, то они принадлежат к четвертому поколению.[142] «Законом является то, что более раннее поколение, к которому принадлежит бог, более отдалено» в человеческой памяти.[143] Эсхил, например, отмечает, что настанет день, когда даже существование Урана будет забыто, поскольку Крон уже «удалился».[144] Однако Зевс остановил этот процесс и не прогадал: он мудро помешал явиться в мир более успешному сопернику.[145] Именно Зевс – как отец, не желающий исполнять роль простого отца, – положил конец значительному воспроизводству внутри олимпийской семьи. Здесь можно многое сказать об этом его поступке, в том числе и о том, как Зевс «собрал девственных дочерей своих».[146]

Но что заинтересовало меня, так это то, что случилось с матерями. Все не так просто. Матери первых двух поколений, Гея и Рея, всемогущи. Они защищают своих последних по рождению сыновей от суда их отцов. Но при Гере власть вершить подобную защиту подходит к концу. Древние матери при этом оказывают поддержку Зевсу, который открыто провозглашает себя «Отцом богов и людей», так как является наследником сразу двух поколений отцов-неудачников. В «Теогонии», например, боги признают Зевса своим царем по мудрому совету старой Геи после поражения ее сыновей-титанов.[147] Гея получает от этого выгоду, которая выражается, в частности, в том, что ее начинают почитать в дальнейшем вместе с богами, к которым она все же не относится и от которых отстоит во временном отношении (и отнюдь не превосходя богов, как провозглашают почитатели Великой Матери).

В «Хоэфорах», например, Электра обращается с мольбами к «богам, земле и всепобеждающей справедливости».[148] В этом тексте смешаны разные поколения божеств. Земля, старший предок, именуется второй в этих мольбах – после богов, но перед Справедливостью (одной из

гор или дочерей Зевса и Фемиды). Сочувствующая добрая воля Геи представлена таковой в нарративе, изначально одобрявшем всемогущество женщин (относительно позднейшего лишения их власти). Говорят, согласие вышеперечисленных женщин было дано сразу же после вступления Зевса на престол. Гея и, в меньшей степени, Рея также получили выгоду от этой сделки в сложившейся ситуации, но, в отличие от доисторических отцов, не канули в Лету. Земля продолжает быть объектом почитания, но кто молился бы Урану? Только Гера протестует, и на то у нее веская причина. Она знает, что Зевс положил конец тому соучастию во всех делах матерей и сыновей, а значит ни один из сыновей Геры уже не может считаться по рождению более царственным, чем их отец, и нет такого сына, которому бы она могла протянуть руку помощи.[149] Она равна своему мужу, но древнее превосходство богинь закончилось. И она ищет отмщения, имея строптивый, вздорный характер, который так часто приписывался ей со времен Гомера. Но осуждать Геру за ее злобный характер является психологической и поэтому поверхностной интерпретацией. Истинная месть богини заключается в том, что она хотела родить в одиночестве, без любви и без партнера. И это удалось ей несколько раз: Гефест, Геба (юность) и даже Арес (хотя в «Илиаде» он изображается как нелюбимый, но, тем не менее, законный сын Зевса) являются результатом партеногенетических беременностей.

Можно ли сказать на основании изложенного, что Гера «хотела доказать, что она может быть одновременно матерью и отцом» или что «она включала в себя отца»?[150] «Включение» как термин более подходит Зевсу, который «действительно» заглотал Метиду, чтобы считаться единственным родителем Афины. Толкование этого текста Детьенн удовлетворительно: желание Геры производить детей самостоятельно «тянуло ее назад, к деяниям самых самостоятельных божеств» – Ночи, Земли. А Рамну в связи с этим отмечает, что рождение Гефеста было подобно «возвращению в древний мир и рождению Урана посредством деления».[151]

Защитники Великой Богини рассматривают жест Геры как акт всемогущего материнства, как доказательство того, что они правы, считая ее матерью-богиней, согласуя свои доказательства с аутентичной греческой традицией, зафиксированной в «Теогонии». Но для грека – такого, как Гесиод, – жившего в исторические времена, единственным реальным временем являлось непреходящее настоящее, статичное время царствования Зевса. Конечно, история богов не всегда линейна; существуют пробы и ошибки, наступления и отступления. Неестественное вынашивание и рождение Герой детей повторяет прошлое, но повторяет его не в полной мере. Поскольку она не родила таким образом Сына,

который бы был вне досягаемости, ее попытки могут показаться серией неудач. На эти размышления Рамну отвечает: «Призрак матери-одиночки действительно захватил Грецию не менее сильно, нежели призрак матери, не знавшей любви. В самом начале к ней относились терпимо, поскольку для женщины считалось необходимым родить первого мужчину, чтобы сформировать с ним первую любящую пару. Но все последующие плоды почитались плохими».[152] Отягощенная воспоминаниями о своих могущественных прародительницах, «неловкая» Гера должна была как-то приспособиться – нравится ей это или нет – к положению жены Зевса. Ее «престиж»[153] порожден не ее талантами как матери-богини и не ужасом, который она внушает Зевсу. Она всегда подчиняется ему, и даже когда она желает обмануть его, у нее нет иного выбора, нежели возбудить в нем желание (*eros*), единственной повелительницей коего является Афродита. Соблазнение своего мужа – вот единственный путь к тому, чтобы перехитрить бдительность Отца.

Тогда и теперь

Мифы рассказывают нам, что когда-то существовали богини. Поборники культа Великой Матери не должны поспешно считать это доказательством чего-то реально существовавшего в доисторические времена. Возможно, это просто необходимая составная часть нарратива. «Теперь» в нем следует за «тогда», так что историки религии, которые предпочитают «Отца» (а не «Мать»), прекрасно обходятся с той «историей», что изложена в «Теогонии» (и изображена в «Оресте»).

Если бы позволяло место, я бы изложила их аргументацию. Но вместо этого я удовольствуюсь несколькими отрывками из работы Вальтера Отто, который в 1929 г. опубликовал книгу о греческих богах или, точнее, о «фигуре божества в зеркале греческого духа». Там он утверждает, что пока «женская сущность доминировала в доисторической религии», царствование древних богов характеризовалось «чрезмерной фемининностью» во многих других аспектах.[154] Нужно буквально быть наготове в ожидании «вспышки божественности», которая оправдывает освобождение (как в случае с Афиной и Аполлоном в «Оресте») и в то же время заставляет видеть в освобожденной часть отца[155]. Рассмотрим Афину. Как дочь Отца, она идеально подходит для того, чтобы удовлетворить всех ученых, подобных Отто. «Она женщина, – говорит он, – и все же она, как будто, и мужчина». Божественный сюрприз, если бы она реально была таковым! «Символ-идеал облагороженной мужественности», Афина воплощает «мужественное понимание суровой битвы и радости деятельности, которые оказываются обожествленными».[156]

Этих отрывков достаточно, чтобы понять общий тон работы Отто. Обмен мнениями между адептами Матери и адептами Отца является (если мне удалось это показать) обменом «полуречами» — я использую фразу из описания Афины на суде эриний у Эсхила.[157] Каждый «лагерь» представляет односторонний подбор аргументов, отрезанные ломти общего дела.

Поговорим о Посейдоне. Плутарх говорит, что Посейдон не имел успеха ни в одном городе, где он соревновался с другим божеством за престижный титул бога полиса. Ученые и того, и другого лагеря дают одинаковое объяснение: «Его имя показывает, что он является мужем Великой Богини».[158] И тут начинаются расхождения. Одна сторона продолжает доказывать, что, исходя из сказанного, естественным для «матерей» (таких как Афина и Гера) было победить его. Другая сторона настаивает, что ничего удивительного в этом нет, поскольку даже во времена своей славы Посейдон был «подчинен женскому» и таким образом факт его победы женой или дочерью Отца был, можно сказать, очевидным.

Так мы сталкиваемся с двумя симметричными дискурсами, увлеченными, страстными. Конечно, в итоге, в науку, к счастью, пришел структурализм. Однако появился он совсем не для того, чтобы показать, как обе стороны дополняли друг друга (Эсхилова Афина уже это показала), а скорее чтобы переместить фокус анализа с поиска корней (что является вечным источником конфликта, поскольку корни утеряны навсегда и их уже не вернешь) на тот механизм, которым структуры мышления определяют возможные конфигурации теологической системы. Так возник новый вопрос: если гендерные различия являются важным элементом подобной системы, что же есть «богиня»? Я не уверена, что я ясно и полно ответила на этот вопрос, но я пыталась показать различные способы, коими греки и современные мыслители формулировали свои ответы.

Мы видели, что существуют точки соприкосновения между исследовательскими подходами в древности и в современности. Для греков божественность, когда она была женственной, имела тенденцию быть множественной, так же считают и современные исследователи. Греческие воззрения на Великую Мать возродились с необычайной силой в XIX и XX вв. Греки знали все ответы. Они первыми заметили имплицитную и эксплицитную разницу между *theos* и *thea*, между «богом» в широчайшем смысле и «богиней» в гендерном понимании. Вызовом современным теоретикам является понимание греками тонкости проблемы: богиня не является воплощением женственности, при том она часто представляет очищенную и даже чаще смещенную форму женственности.

Греки легко конструировали генеалогию своих богов; таким образом, необходимо заострить внимание на том, что они могли сказать о феминном влиянии на формирование гендерного аспекта божественности. Я все еще, однако, не уверена, что термин «история женщин» уместен в данном случае, и я не считаю, что такая история возможна в каждую историческую эпоху. Нет сомнений, однако, что в древнегреческом понимании божественного история богов была приведена в движение богинями, а прекращена была богом.

Возможно, именно это обстоятельство объясняет, почему те, кто хотел бы писать о богинях, легко становятся жертвой соблазна доисторических времен; в то же время те, кто хотел бы писать об олимпийской религии после ее оформления в пантеон, прежде всего озабочены изучением ее структуры. Существуют ли два подхода к половым различиям: один, определяемый, пусть и теоретически (и возможно, спонтанно), архетипными корнями, а другой – структурами? Я исходила из того, что в том случае, если эта гипотеза верна, имеет значение, начинать ли исследование с рассмотрения *theos* и «тотальности» *theoi* или с постановки вопроса о том, что слово «богиня» может означать в политеистической системе, поскольку это необходимо для определения *thea.*

Конструируя гендер

Представленное здесь Николь Лоро обсуждение того, как греки создавали и представляли своих богинь, поднимает базовый вопрос. Он пронизывает все остальные части этой книги: только ли отражали представления древних о гендерных отличиях мужское доминирование или они являлись также попыткой мужчин предъявить претензии на малую часть того, чем владели женщины? Чтобы изучить этот вопрос, авторы связывают дискурс о женственности с другими областями знания, известными в древнем мире, анализируя нормативные суждения о женщинах как в работах философов, так и в памятниках древнего права, и исследуя способы, благодаря которым женщины становились объектами реалистических и, по общему мнению, позитивных областей знания, таких, как медицина, от Гиппократа до Галена.

В этой книге мы касаемся только одного аспекта сложного процесса: концепцией женщины, такой, какой ее создавали Платон и Аристотель, и тем, как она воплотилась в римском праве.[1] Джулия Сисса анализирует, как Платон и Аристотель конструировали категорию гендера. Она позволяет нам понять тот характерный путь, которым философия шла в поиске связи между половыми отличиями и другими видами отличий. Она показывает, как философы часто преуменьшали степень противостояния полов — не для того, чтобы одарить женщин равенством, но чтобы привлечь внимание к их недостаткам. В этой главе также используется и другой подход к вопросу о женщинах и философии: обращение к женщинам не как к объектам, но как субъектам знания; внимание автора сконцентрировано на связи между женщинами и познанием, между женственностью и ее выражением в языке.

П. Ш. П.

2

Философия пола Платона и Аристотеля

Джулия Сисса

По своему двойственному отношению к знанию греческая женщина являет собой весьма странную фигуру. Она – очаровательный объект мышления и очень сдержанный, но теоретически образцовый, субъект. В качестве объекта женщина впервые предстает как живая вещь, чье появление в мире должен вообразить мифограф. Впоследствии она превратилась в тело для врачей, дабы те изучили его поподробнее, равно как в общественную фигуру, чье место в социуме должны были определить философы. Как субъект она появляется лишь спорадически и только на обочине философской, медицинской и литературной деятельности; мыслящая женщина – это исключение, подтверждающее правило исключительно мужского господства в интеллектуальной сфере. Однако в качестве субъекта познания роль женщины образцова, особенно когда познание выражается в понятиях восприятия и поиска, а не как триумфальное приобретение уже имеющихся навыков. Когда Филон Александрийский говорит о разнице между умом, который он называет маскулинным, и чувством, которое он называет фемининным, он тем самым резюмирует важнейший аспект греческого понятия о половых различиях. Этот аспект можно обнаружить в идеях Плутарха о пророческой истине и в платоновском понятии майевтики.[1] Лишенные возможности получить настоящее образование, женщины считались олицетворением уступчивой доступности или проницаемости, когда речь идет об истине, проницаемости, совместимой с их половым предназначением – получать, принимать в себя.[2]

Женщинам приписывалось несколько видов деятельности, которая требовала навыков и определенного умения. Как и в большинстве традиционных обществ, эта деятельность состояла из ткачества, ведения домашнего хозяйства и ухода за детьми. Платон считал возмутительным парадоксальное положение дел, когда воспитание будущих граждан возлагалось на женщин, которые сами столь плохо образованы.[3]

Тем не менее, если Метида, Евметида, как и представление о том, что душа философа должна быть оплодотворена для того, чтобы родить философскую мысль, говорит нам о путях, которыми греки приобретали знание, то метафорически восприимчивый ум и интеллектуальную чувствительность следует тогда считать фемининными качества. Аналогии, связывающие три компонента – концепцию в интеллектуальном смысле, ее формулировку и деторождение – исходили первоначально от Платона. Теория любви, с которой согласился Сократ, в «Симпозиуме» вложена в уста женщины – жрицы Диотимы. В соответствии с этой теорией, вопрос любви вытесняется с уровня непосредственного эротического желания и наслаждения на «высший» уровень жажды знания. Связующим звеном в данной цепи выступает красота – качество, присущее как телу, так и душе. Как общий, так и спонтанный опыт любви проистекает в действительности из эстетического влечения, из того впечатления, которое производит красивое тело.

Вид красоты, представляемой здесь как индивидуализирующий атрибут тела, пробуждает душу. Возникающее благодаря наблюдению за красотой желание только начинает проявлять себя в этой форме. Вместо того, чтобы остаться «прикрепленным» к телу или огромному количеству индивидуальных тел, лицезрение красоты может возвыситься до более высокого уровня и привязаться к объекту, который уменьшает множественность до высокоорганизованного синтеза: красоты как таковой. Отклонившись от фактически бесконечного числа тел, влюбленный взгляд может остановиться на самой идее красоты, идее, в которой отдельные объекты красоты просто принимают участие. Отсюда желание может возвыситься еще выше, к еще более совершенной идее: красота абстрагируется не просто от множественности своих инкарнаций, но также очищается и от всех физических коннотаций. Сумев оценить красоту души, желание находит ее идеальным объектом: красота в себе и для себя, независимая не просто от осязаемой эстетической формы, но даже и от духовной реализации в конкретной личности. Этот конечный объект любви является изначальным принципом прекрасного, которое служит причиной красоты вещей или мыслей. И хотя данная любовь столь же бестелесна, сколь насыщенна, Платон продолжает описывать ее в категориях эротизма и деторождения.

Если гетеросексуальная любовь позволяет человеческому роду воспроизводить себя в физическом отношении, то описываемый, иной вид любви, — который начинается с любви к красивым мальчикам и заканчивается страстью к Прекрасному, — требует особого посвящения. Он нацелен на воспроизводство поколений другого рода: речей, идей, а также предложений по установлению в полисе справедливости. Субъект, обращающийся к этому виду любви, стремится к бессмертию интеллектуального порядка. С этой целью он использует плодородие не половых органов, а своей души, или *psyche*. «Те, кто занимается воспроизведением духовного порядка, а не плотского, — не безвестны, Сократ. Они зачинают и вынашивают вещи духа. Что это за вещи? — спрашиваешь ты. Мудрость и сестра ее Добродетель... И если человек настолько же близко связан с божественным, насколько он уже в своей молодости полон добродетелей, если, став взрослым, его первым стремлением станет желание размножения, — то он так же, ты можешь быть в этом уверен, отправится на поиски очарования — и никогда уродства — очарования, при помощи которого он может размножаться... Постоянная связь с красотой и мысли о своем друге, когда он с ним и когда его нет, избавит его от бремени, тяготевшим над ним все эти годы. И еще: он и его друг будут помогать друг другу взращивать потомство своей дружбы».[4]

Душа дает жизнь тому, что она зачала в результате диалога с объектом своей любви, а затем заботиться о плоде. Далее метафора говорит о наиболее абстрактной степени любви — о Прекрасном как таковом. Красота становится объектом созерцания, с которым общается душа. И из этого союза рождается плод души: не просто мысль, но сама *истина*. Затем душа продолжает уже без помех заботиться о нем.[5]

Таким образом, интеллектуальная деятельность может быть представлена во всех своих аспектах в категориях зачатия, рождения и воспитания. В гомосексуальной любви (между двумя мужчинами) объект желания идентифицируется с фемининным понятием. Переход производящей функции от *soma* к *psyche*, таким образом, сигнализирует о феминизации жажды знаний и ее последствий.

Можно было бы предложить и чисто лингвистическое объяснение: слово «*psyche*» — женского рода, отсюда вытекают и остальные аспекты метафоры. Однако в данном случае это привело бы к тому, что из виду была бы упущена решающая характерная черта, лежащая в основе аналогии. Сравнение деторождения с формулированием мысли динамично. В обоих случаях необходимо усилие *вывести что-то, что сопротивляется*. Важно не то, что размышление требует двух партнеров, так как Диотима вполне ясно утверждает, что склонная к философствованию душа беременна от рождения. Скорее, размышление и деторождение — это два длительных и болезненных опыта, заканчивающихся *родами*.

«И вот, когда деторождение приближается к прекрасному, оно становится радушным и жизнерадостным, и за зачатием быстро следует рождение. Но, когда деторождение встречается с безобразным, оно преодолевается с трудом и с унынием, и отвернувшись, уходит в себя и не разрешается от бремени, но по-прежнему страдает от него».[6] Поскольку оно не встречается красотой, то родящая душа ничего не может выносить, и поэтому она должна страдать от бремени уже созревшего плода. Если нет красоты, то душа сжимается, скручивается, оборачивается вовне, то есть точным образом имитирует тело женщины, когда божественная сила, руководящая деторождением, освобождает ее лоно. «И так», – продолжает Сократ, – «когда родящий уже на сносях, он странным образом взволнован прекрасным, поскольку знает, что обладатель красоты положит конец его мучениям».[7]

Размышление становится родами в тот редкий, непредсказуемый момент, когда душа, вздувшись и отяжелев от плода мысли, страдая от мук, наконец-то находит облегчение. Этот пункт необходимо подчеркнуть. Платон не просто проводит параллель между родами и мыслью. Если бы он так поступил, то можно было бы считать, что он был просто обеспокоен заменой маскулинного феемининным.[8] Смысл же сравнения в том, что были высказаны идеи *adynaton* (невозможности) и *chalepos* (сложности). Душа старается держаться за то, что она сама произвела, замкнуться в себе. В отсутствии такого внешнего агента, каким может быть красота, настойчивое желание или повивальная бабка, она обречена на страдания. Похожую идею мы встречаем в «Государстве», где душа вовлечена в поиски или борьбу до тех пор, пока наконец она не преодолеет свои границы и достигнет реального.[9] Неудовлетворенная любовь выступает здесь как динамичный принцип.

В определенный момент размышление становиться деторождением. Этот момент наступает тогда, когда сопротивление сломлено окончательно, а напряжение между младенческим *logos* и душой, которая, подобно женскому телу, сопротивляется родам, все-таки ослабевает. Мы видим это в диалоге «Федр», в котором метафора беременности объединена метафорой крыльев любви, которые растут, несмотря на помехи, возникающие в отверстиях, из которых они прорастают.[10] Еще более четко мы видим это в «Теэтете», в котором Платон показывает нам молодого математика, чьей душе, по истечении срока беременности, он помог разродиться. Майевтика подобна очищению, которое облегчает душу от груза ложных мнений, невежества, идей, сомнений и парадоксов, взятых из различных источников.

В «Теэтете» Сократ сравнивает произнесение мысли с деторождением, а задавание вопросов – с методами повивальной бабки. В то же самое время он обращает внимание на радикальное отличие майетики

тел от майетики душ. Майетика философов состоит в изучении, оценке и рассуждениях о том, что является продуктом родов — о новорожденном *logos*. Таким образом, маскулинная форма деторождения — это роды, которые освобождают; они просветляют душу, освобождают мысль, которая — будучи не тяжелее ветра — все-таки тяжела. Сократ продолжает общение с Теэтетом с тем, чтобы освободить его от бремени и оценить произведенное детище, — убедившись для начала, что его собеседник сумеет, если потребуется, выдержать разлучение со своим отпрыском. Для юноши дать жизнь означает предпринять трудный (*molis*) поиск надлежащего выражения идеи, которая движется в нем.[11] Между тем, он понимает, что помогающая ему акушерка также безжалостно рассматривает его *logoi*, какую бы истину они в себе не хранили, с тем, чтобы решить, заслуживают они жизни или нет. Такая власть над жизнью и смертью *logoi* не имела ничего общего с задачами повивальной бабки, помогающей при настоящем рождении ребенка. Ее роль, к счастью, состоит в чем-то совершенно противоположном.[12]

Говоря иными словами, парадигма деторождения у Платона означает приведение познающего субъекта в соответствие с его собственной душой, которая не имеет прямого и определенного доступа к истине. Эта аналогия позволяет мыслителю конструировать инсценировку того, что он полагает сущностью интеллектуального опыта — трудный путь подсознательного открытия. Благодаря невежеству, заблуждению и, конечно же, невежественному заблуждению, моя душа может без моего ведома содержать в себе идеи, суждения и слова, чей смысл ускользает от меня. Душа беременна всем этим — всем невысказанным. Дать жизнь — значит: высказать, открыть то, что только мыслилось мною. Но почему же это болезненно? Потому что это не происходит само по себе или же по одному моему хотению. Нужна внешняя сила — красота или помощь акушерки — чтобы заставить или помочь душе произвести на свет то, что в ней содержится. Это содержание будет тяжелым грузом лежать на душе, которой по необходимости придется выдерживать это бремя. И пока не произойдет надлежащее соприкосновение, душа будет склонна к тому, чтобы цепляться за свой плод. Роды парадоксальны сами по себе, потому что они неотложны. Но они и трудны: человек испытывает настойчивую потребность говорить, однако слова его остаются неуловимы.

Для Платона феминизация субъекта познания — это способ указать на все то, что препятствует душе присваивать истину, что мешает ей проникать непосредственно туда, где укрыта истина. Позднее Плутарх разработает свою теорию оракулов, основанную на идее о том, что душа Пифии передает божественную мудрость Аполлона — подобно тому, как луна отражает солнечные лучи — то есть, приглушая их яркость.

Женщина как объект познания

С удивительной последовательностью поэты, философы и врачи, начиная с Гомера (VIII в. до н. э.) и заканчивая Галеном (I в.), говорили о женщине как объекте. Тем не менее, даже простое перечисление основных идей этого дискурса не уведет нас далеко: женщины – существа пассивные, и даже лучшие из них неполноценны по сравнению с мужчинами (в анатомии, физиологии и психологии). Достаточно много было написано о якобы содержащемся в «Государстве» Платона феминизме. Однако даже если Платон и допускал существование полиса, в котором женщины должны быть образованы *также* как и мужчины, и даже если бы он позволил женщинам делать то, что им хочется, они, тем не менее, выполняли бы те же самые задачи *хуже* мужчин. Врачи, последователи Гиппократа, хотя и были готовы признать, что все индивиды (как мужчины, так и женщины) производят идентичное, андрогинное семя, тем не менее, считали, что женская доля семенной субстанции *менее сильная*, чем мужская. Аристотель со своей стороны считал, что женщины ниже мужчин в любом отношении – анатомически, физиологически и этически, и что эта неполноценность является следствием их метафизической пассивности. Для нас эта уверенность, это единодушное убеждение в неполноценности и второсортности женщин, в их недостатках, уродствах и несовершенстве, делает образ мысли греков определенно неприятным. Их презрение, и что еще хуже, снисходительность, поощряют неподобающие мысли у ряда современных исследователей античных текстов. Как можно избежать чувства ярости или горечи, беспомощности или превосходства? Как можно сохранить объективность перед лицом глупости и несправедливости, которые так часто себя проявляют в том, что, возможно, является лучшим из того, что мыслилось или говорилось в нашей западной традиции о положении человека?

Все-таки необходимо попробовать. Греки говорили о женщинах ужасные вещи. Великие философские системы и почитаемые науки создавали лживое и презрительное представление о женственном. Время от времени все это сводится к анекдотам и рассказам о жизни отдельных людей. Биографы и славословы, летописцы жизней и мнений повествуют о социальных отношениях и поведении знаменитых мужчин. Из этой литературы мы узнаем, что отход мужчин от мира женщин практически всегда рассматривался как предпосылка «профессиональной» философии. Эта дистанция всегда обосновывалась в понятиях самодовольного превосходства. избегал брать себе жену, так как для ученого мужа жениться – всегда либо слишком рано, либо слишком

поздно. Играя словами, Антисфен говорил, что красивая жена отдает себя любому (*koine*), в то время как безобразная жена – это вообще наказание (*poine*). *Bioi*, или жизнеописания философов (которые Диоген Лаэртский для нас с такой тщательностью воспроизвел) полны множества фактических деталей, но женщинам в них никакого внимания не уделено. Так стоит ли принимать, можно сказать, «клинический подход» псевдо-Аристотеля, автора прославленной книги о меланхолии, который утверждал, что одним из симптомов этой болезни – а именно так он понимал отречение от мира (и, следовательно, от сексуальности) – является состояние философского размышления?

Было бы слишком легко дать ответ на это суждение, обвиняя его автора в глупости и заблуждении. Но феминистская критика науки должна творчески использовать то накопленное совокупное знание, которое было получено – если сказать по-правде – отнюдь не благодаря особому вкладу женщин. Мы готовы смеяться над биологией Аристотеля только лишь потому, что уже наверняка знаем, что его повторяющиеся замечания о неполноценности женщин неверны. Мы знаем, что он не прав не только в своих оценках отношений между гендером и поведением, но, что куда важнее, в том, что касается фактов, которые, как он сам говорит, являются результатом наблюдения. И не так уж важно, какой эпистемологический выбор мы сделаем в нашей работе в качестве феминистских историков, вне зависимости от того, кому мы больше обязаны: Куну или Фейербаху, Попперу или Фуко. Сила наших аргументов зависит от разницы между позитивной истиной и ошибкой (хотя ответы на любой вопрос предварительны и открыты для опровержения или корректировки).

Я пошла бы даже еще дальше: наше твердое убеждение в том, что мы правы, а античная наука не права, является *raison d'être** наших исследований как радикальных феминисток. Мы знаем, что наша позиция оправдана. Это знание необходимо, в том числе и потому, что оно не исходит из неинституционализированного, феммининного, биологического, традиционного, хотя бы они были истинными или рационально обоснованными. В стародавнем споре врачей и акушерок, последние не всегда были правы. Возьмите, к примеру, один узкий, но существенный момент – анатомический коррелят девственности, то есть девственную плеву, которая считалась *символом* сексуальной целостности, восприимчивой к осмотру и защите. Некоторые врачи являли себя более просвещенными, критическими и внимательными к достоинству женщины в этом отношении, нежели акушерки, которые претендовали на роль экспертов в вопросах девственности.

* *Raison d'être* (фр.) – разумное основание, смысл. – *Примеч. пер.*

Крупнейшие дискуссии, из которых выросла европейская биология, велись среди мужчин. Добились бы женщины-ученые прогресса раньше? Да, поскольку мы хотели бы так думать; наша критика традиции, из которой женщины были исключены, тем не менее, находится в долгу перед положительными достижениями этой самой традиции. Агрессивное отношение, огульное осуждение науки как проявления мужского шовинизма препятствовало бы использованию нами тех фактов, которые позволяют нам сейчас писать историю в убеждении, что правда на нашей стороне. Факты же, которыми мы ныне пользуемся, были обнаружены сначала мужчинами, и не вопреки мужскому взгляду, а — в иные времена — прямо-таки благодаря ему.

Скажу больше. Несмотря на использование искусных и строгих методов, врачи и биологи зачастую делают ошибочные наблюдения и приходят к абсурдным заключениям. Историки науки вполне представляют себе, что гипотезы и теории обнаруживают, свою истинность в конфликте и полемике. Победители и проигравшие сражаются одним и тем же оружием: одинаковым интеллектом, одинаковыми нормами, одинаковой решимостью приблизиться к пониманию сути. Гиппократ, Аристотель и Гален проиграли окончательно. Скажем, в гинекологии нет ничего равного тому долговечному вкладу, который внесли в геометрию такие греческие математики как Фалес, Евклид и Пифагор. Тем не менее, идеи, и даже более того, аргументы, предположения и образцы доказательств и логики этих мыслителей заслуживают более пристального рассмотрения. Это необходимо не только потому, что мы обладаем средствами деконструкции этих аргументов или потому, что было бы правильным принять всерьез рассуждение о том, как доказанное оказалось ошибочным. Это важно потому, что определенные ключевые идеи античной науки могут быть рассмотрены в новом свете и благодаря недавним открытиям. Чем возмутительней ошибки прошлого, тем более тщательно мы должны изучать причины их успешности и долгожительства.

И позвольте мне в качестве гипотезы предположить, что свою роль в этом играет и фантазия.

Проблема гендера

В своих комментариях к Книге Бытие Филон Александрийский, обсуждая шестой день, пишет, что Бог «наделив род (*genos*) именем (*anthropos*), разделил его виды (*eide*)» на мужской и женский. Еще до создания двух отдельных прототипов, «человек» был создан одновременно как муж-

чина и женщина, «поскольку в роде содержатся тесно связанные виды, отражающиеся, как в зеркале вскому, кто обладает проницательным видением».[13]

Филон удивительно самоуверен в возможности классифицировать все и вся. И все же, несмотря на самоуверенность этого толкователя Ветхого Завета, знавшего, кстати, досконально и греческую культуру тоже, стоит задаться вопросом: является ли проницательный взгляд тем необходимым и достаточным, которое дает возможность увидеть у двух различных представителей человеческого рода существенные половые своеобразия? Для Филона все было просто. Мужчина и женщина были созданы как фактические формы рода, подразумеваемого в изначальном понятии как *anthropos*. Когда первый мужчина (*aner*) и первая женщина (gyne) приобрели отчетливую форму материальных личностей, мужчина стал свидетелем появления перед его глазами другого члена рода, а именно — женщины. Однако женщина не увидала перед собой каких-либо живых существ, подобных ей самой. Родство, братство, сходство: Адам и Ева воспринимали друг друга как существа похожие и взаимосвязанные. И из этого восприятия родилось желание: «Пришла любовь и, вселив в каждого желание соединиться с другим, соединила две различные доли одного животного в одну с целью размножения».[14] Очарованные своей однородностью, два вида обнаружили, что они являются частью единого целого и соединились друг с другом, чтобы воспроизводить себя.

Биолог, из любопытства заглянувший в «*De opificio mundi*», возможно, счел бы данный текст фантастическим комментарием к мифологии. При этом он заметил бы, что маскулинность и фемининность симметричны друг другу и появляются одновременно. Представление о том, что сначала появился Адам, а Ева была создана позднее из одного из его ребер, принадлежит не Филону, для которого мужчина и женщина — это две стороны единого человеческого существа. Генетик, возможно, был бы шокирован той наивностью, с которой Филон создал свою концепцию размножения, пользуясь категориями воспроизводства и рассматривая два пола как два разных вида. Современное представление о видах зависит от способности воспроизводить подобных себе индивидов любого пола. Мужчина не способен размножаться сам, также не может этого делать и женщина. Но вместе они способны произвести себе подобных, тех, чья генетическая структура схожа с родительской и все же является уникальной.[15] Пол плода — дело случая. Понятие вида скорее комбинаторное, нежели морфологическое. Суть полового воспроизводства, требующего участия двух родителей, определена: «Виды являются естественными группами популяции, чьи отдельные члены в действительности (или потенциально) способны скре-

щиваться. С точки зрения воспроизводства каждый вид изолирован от другого».[16]

Сейчас, когда классификация видов основывается не на характерных чертах и типологиях, а на принципе эндогамии, не стоит задаваться вопросом о специфической природе половых различий, когда что-то «специфическое» понимается в этимологическом смысле. Работа Филона может показаться нам странной или незначительной, совершенно чуждой научной традиции и не имеющей отношения к языку классификации.

Существует ли связь между словами «род» и «вид» в том смысле, как они употреблялись ученым I в., и теми же словами, как они определены биологической наукой? Два эти контекста слишком различны. Тем не менее, постоянство слова «вид» (латинского эквивалента греческого слова «*eidos*») предоставляет удивительную возможность: то, что отделяет Филона от, скажем, орнитолога Эрнста Мейра, — это иерархические перестановки и замещаемость одного и того же набора концептов. Говоря иными словами, если половая идентичность не определяет вид, то происходит это из-за того, что идентичность каждого вида основывается на половой дихотомии, к которому она относится.[17] Обоюдная независимость видовой и половой принадлежности достигается логическим подчинением последней первой.

В вышеупомянутых замечаниях не было бы никакой необходимости, если бы не то обстоятельство, что отношение «пола» к «виду» постоянно привлекало к себе пристальное внимание Аристотеля — человека, по-прежнему чтимого биологами и считающих его своей предтечей. Когда работы Аристотеля по биологии рассматриваются с позиций филологии, то становится предельно ясно, что широко употребляемое понятие, изобретенное как раз Аристотелем, понятие «таксономии» (иногда употребляемого как синоним слова «классификация»), — ошибочно. Автор «Истории животных», «О частях животных» и «О возникновении животных», не говоря уже о фрагментах «*Parva Naturalia*» (небольшой работы о сне, передвижении, дыхании и т. п.), был прежде всего логиком и анатомом. Однако он никогда не рассматривал систему классификации во всей ее сложности и утонченности. Для Аристотеля животное царство не подразделялось на филы («разряды»), классы, группы, семейства, роды и виды. Несмотря на то, что ему было известно около 400 животных видов, он использовал для их описания и сравнения лишь две категории: род и вид. Поэтому было бы неверно утверждать, что Аристотель создал таксономию или даже то, что он оперировал необходимыми для этого понятиями.[18] Вместе с тем, нельзя отрицать того, что как философ-натуралист Аристотель в своем научном подходе руководствовался стремлением классифицировать, при

вести в систему, установить типологию. И что необычно, так это то, что даже не имея подходящей номенклатуры и соответствующего комплекса категорий, Аристотель сумел все-таки создать форму систематической зоологии.

Для Аристотеля было достаточно одного только языка логики. Но как только он определил категории включения вида в род, сразу же возник пусть выборочный и относительный, но все же очевидный критерий для дискриминации. И вот пример. Все птицы, взятые в своей совокупности, составляют род *относительно* всего разнообразия их форм (в современном понятии – *класс*). Но, когда птицы рассматриваются в сравнении, скажем, с рыбами, они составляют уже вид, состоящий из нескольких форм животных, имеющих кровь. В системе Карла Линнея птицы формируют класс; выбор наблюдателем объекта сравнения не имеет отношения к классификации. Класс занимает место в абстрактной системе, то есть место, которое определено названием, указывающим на это место в животном царстве именно этого класса. В системе же Аристотеля самому зоологу позволено определять, составляют ли птицы род или вид. Если натуралист рассматривает «птиц» относительно их полиморфных разновидностей, то они – род; но, если он рассматривает «птиц» как принадлежащих к более широкой категории, то они – вид. Животное у Аристотеля не сидит в клетке раз и навсегда установленного наименования. Оно является объектом дискурса, чей «словарь», хотя и ограничен, но четко определен с целью классификации.

Наследие Платона

Аристотель был великим синтезатором. Он унаследовал от Платона слова *eidos* и *genos*, которые тот наполнил уже содержанием. Первоначальное значение слова *eidos* – «форма». В архаической Греции оно означало «видимую форму», однако в языке философов оно приобрело значение «понятной формы». Платоновские «идеи» – это *eide*, которые могут быть восприняты внутренним глазом, глазом разума при помощи диалектики. *Genos* – это всеобъемлющее понятие, означающее рождение, семью, происхождение, расу или, в более общем смысле, любую самовоспроизводящуюся группу. Хотя и различные, два эти понятия иногда объединялись. Платон приводит замечательный пример взаимозаменяемости *eidos* и *genos*, что уместно для вопроса о половых различиях. Когда в «Тимее» он рассказывает миф о сотворении, он упоминает расу (*genos*) женщин, которая, вероятно, соединилась с расой (*genos*) мужчин.

Однако в «Политике» он описывает уже genos *anthropinon*, или человеческую расу, разделенную на мужчин и женщин. Это, говорит он, наилучший способ разделить расу на две группы, потому что спсобо этот позволяет выделить эти два *eide*, или вида.

Эта модель похожа на ту, что использует Филон в своих комментариях к Книге Бытия. Однако для Платона, который раньше Аристотеля предпринимал огромные усилия по созданию философского языка, *eidos* и *genos* были действительно взаимозаменяемыми понятиями классификации. Рассмотрим следующий отрывок из его сочинения «Политика»: «Как ты назовешь ту ошибку, которую мы сделали только что при делении? – Она подобна той, которую делают, пытаясь разделить надвое человеческий род и подражая большинству здешних людей – тем, кто, выделяя из всех народов эллинов, дает остальным племенам – бесчисленным, не смешанным между собой и разноязычным – одну и ту же кличку «варваров», благодаря чему только и считает, что это – единое племя. То же самое, как если бы кто-нибудь вздумал разделить число на два вида и, выделив из всех чисел десять тысяч, представил бы это число как один вид, а всему остальному дал бы одно имя и считал бы из-за этого прозвища, что это единый вид, отличный от того, первого. Ведь гораздо лучше и более сообразно с делением на два вида было бы, если бы разделили числа на четные и нечетные, род же человеческий – на мужской и женский пол».[19] Таким образом, деление *genos* на двое – это операция, которая может дать в результате два *eide*, но в то же самое время и два *gene*.

Согласимся, что логическая иерархия тут не совсем ясна. Действительно, благодаря системе деления, она и не может быть ясной. Неизвестно, насколько автономна каждая часть по отношению к целому, разделенному на два. Каждая часть определяется *genos* способом деления. Таким образом, женщина = человек + женское, где женское противоположно мужскому. Женщина – это часть человеческого рода и форма, противоположная мужской форме, это – часть целого, противоположная другой части.

В «Государстве» Платон пытается прояснить противоречие, которое угрожает подорвать его модель совершенного полиса: гомогенность мужских и женских «стражей». В «Политике» Платон указал, что единственно верным путем деления человеческого рода на две части, является его деление на два вида (или рода): мужской и женский. Теперь же он утверждает, что это общее деление не может быть применено к конкретному обществу, составляющему государство. Женщины – часть человеческого рода, подобно тому, как самки собак – часть собачьей породы, поэтому они должны выполнять те же задачи, что и мужчины. В данном случае у них нет ничего особенного.[20] С другой сто-

роны, участники диалога согласились, что существа различной природы требуют, чтобы их соотносили с различными занятиями; в то же время мы знаем, что природа женщины отлична от мужской.[21]

Так одинаковы мужчины и женщины или все же различны? Являются ли они частью целого или же обладают особой природой? Столкнувшись с этим неразрешенным вопросом, Сократ предлагает аналитический аргумент.

Мужчины и женщины должны быть разделены, «в соответствии с видом». В первую очередь, тем не менее, должен быть найден подходящий способ деления. Отличие в данном случае не общего характера, применимое без разбора ко всем сторонам рода, как в «Политике», а особое, зависящее от вопроса на данный момент. В этом случае вопрос заключается в организации государства. Женщинам при таком раскладе ничего не перепадает, так как они женщины, нет также и никакой исключительной компетенции мужчин, только потому, что они мужчины. Поскольку речь идет о государстве, «природы» мужчин и женщин распределяются равным образом.

Сократ проводит радикальное отличие между государством и биологической реальностью: политика – это автономная сфера, управляемая своими собственными законами. Единственная сфера, в которой мужчины и женщины противопоставляются друг другу – это сфера воспроизводства: женщина рожает, мужчина оплодотворяет. Тем не менее, с точки зрения политической теории ни то, ни другое не относится к делу.[22]

Сократ представляет себе оппонента, способного настаивать на том факте, что некоторые функции все же должны быть специально сохранены за женщинами. Являясь олицетворением традиционного здравого смысла, этот оппонент прибегает к аргументу, что гендерная дискриминация необоснованна при управлении государством. Что означает обладать способностью или талантом к чему-то? Иметь возможность делать что-то легко; быстро перегнать учителя; обладать телом, которое подчиняется чье-то воле. Обуславливает ли гендер наличие способностей к выполнению специфических задач? Нет. Все мужчины и женщины имеют различные таланты. Вместе с тем, существует и важная оговорка: одаренный мужчина всегда опережает одаренную женщину, выполняя любой конкретный вид работы.

Коротко говоря, Сократ продемонстрировал, что гендер не является подходящим критерием для того, чтобы систематизировать разделение человеческого рода, за исключением биологической сферы, в которой рождение и оплодотворение – различные функции. В общественной жизни, где единственное, что имеет значение – это личные способности, пол не может быть определяющей характеристикой. Был ли,

таким образом, Платон сторонником равных прав для женщин, то есть мужчиной, который признавал женские способности и таланты? Можем ли мы позволить себе подпасть под обаяние его мыслей? Если мы это сделаем, мы – по сути – примем платоновскую переоценку единства всех людей, его отрицание различий. В рамках такого отрицания возникает худшее из всех возможного: количественное неравенство, неполноценность. Человеческий род имеет гомогенную природу, поскольку речь идет об организации общества, однако существует дихотомия мужское/женское: мужчины показывают лучшие, чем женщины, способности в осуществлении тех задач, к выполнению которых оба пола имеют склонность. С точки же зрения концептуальной, образ женщины превозносится только для того, чтобы постоянно быть оклеветанным. Как Сократ поступил с теми видами деятельности, которые традиционно сохранялись за женщинами, и в которых – в резльтате – именно женщины и только женщины и преуспели? Он с усмешкой от них отмахнулся.

«А знаешь ли ты какое-нибудь из человеческих занятий, в котором мужчины не превосходили бы во всем женщин? Не стоит нам здесь распространяться о том, что женщины ткут, пекут жертвенные лепешки, варят похлебку. Действительно, в этом-то женский пол кое-что смыслит – вот почему все осмеивают женщину, если она не справляется даже с этим».[23] Что означает это утверждение? Презрение Сократа налицо: «Не стоит нам здесь распространяться». Таким образом, он отрицает особую природу работы, выполняемой женщинами. Он отказывается это обсуждать, но не из-за того, что женщины имеют неоправданную репутацию за свое превосходство в этой сфере, а потому, что женщины в действительности очень хорошо готовят и являются превосходными швеями и ткачихами. Можно было бы говорить о том, что женщины хорошо все это выполняют, потому что сама работа не имеет ценности. Ничего не говорить о ткачестве или приготовлении еды, поскольку женщины это делают хорошо, и поэтому якобы будет смешно, если бы мужчина обладал этими навыками. Таким образом, уровень выполнения, который мог бы подтвердить качество мужской работы, автоматически понижается, когда речь идет о качестве «женской работы». Никак иначе это не назовешь, как сексистской дискриминацией чистой воды.

И в ответ ему Главкон говорит: «Ты верно говоришь: попросту говоря, этот пол во всем уступает тому. Правда, многие женщины во многих отношениях лучше многих мужчин, но в общем дело обстоит так, как ты говоришь».[24]

Результат изложения подобного аргумента – логическое обоснование перераспределения власти. Для Платона, коль скоро речь идет

о политическом устройстве общества, человеческий род не был разделен на две разные группы, способности и функции которых находились бы в остром противоречии. Подобного деления он старался избегать. Вместо этого, люди рассматривались им как индивиды, наделенные определенными личными способностями, которые никакого отношения к гендеру не имеют.[25] Государство для него – это не собрание семей и не класс, состоящий из двух биологически определенных подклассов. Это ничто иное – группа индивидов, группа граждан.[26] Половое различие, когда мы говорим о его философии, должно быть переоценено в понятиях индивидуальных различий: различные личности демонстрируют более или менее высокий уровень навыков в выполнении определенных видов деятельности.

Гендер: классификация или происхождение

Мы заметили, что Платон смешивает понятия рода и вида. В классификационном смысле «род» – это группа, которая может быть разделена на «виды», или особые формы. Таким образом, человеческий род включает в себя две противоположные формы – мужскую и женскую, которые, в соответствии с концепцией Платона, являются продуктами логической дихотомии. Иными словами, Платон, и Аристотель используют понятие «род» для обозначения группы живых существ, способных к самовоспроизводству через порождение новых поколений, или, если быть более точным, группы живых существ, чья форма поддерживается поколением.[27] Род (*genos*) буквально определяется происхождением (*genesis*). И поскольку существует два способа определения рода (как группы классификации и как траектории, на которой пересекаются формы), легко может возннкнуть путаница: было бы слишком просто считать, что любая группа, обозначающая «род», может воспроизвести себя. Это двойное значение Платон разрабатывает в «Симпозиуме», в котором Аристофан говорит, что мужчины-гомосексуалы являются членами рода н происхождение их вдвойне мужское, что и объясняет их влечение к другим мужчинам. Таким образом, несмотря на всю абсурдность подобного толкования (поскольку в действительности рассматриваемый факт мог бы быть назван монополовым происхождением), у Платона присутствует именно оно, и в его объяснении превалирует традиционная репродуктивная коннотация рода (*genos*).[28]

Антропогония диалога «Тимей» сформулирована в понятиях последовательного возникновения различных родов. Первоначально, веро-

ятно, существовали лишь *anthropi*, которые все были *andres*, то есть мужчинами. На своей заре человеческий род не знал никакого разделения по половому признаку. Затем в результате дегенеративной мутации в мире появились женщины. Это души мужчин, которые вели недостойный образ жизни, переродились и обнаружились в женских телах. Точно таким же образом иные основные семейства животных (четвероногие, птицы и рептилии) являются следствием метасоматизма, то есть замены тел. Нелюбознательный, тучный мужчина получал тело коровы. Легкомысленные глупцы превращались в птиц, грубияны – в рептилий, вынужденных ползать по земле. Точно также Аристотель объясняет рождение девочек вместо мальчиков «отклонением» от мужской модели. Таким образом, Платон началом половых различий считает тот момент в истории человечества, когда исчезло первоначальное совершенное состояние.[29] Каждый новый изъян воплощался в новом *genos*.

«Теогония» Гесиода, самая мифическая из всех версий происхождения женщин, базируется на точно таких же рассуждениях.[30] В начале смертные, *anthropi*, жили с бессмертными, богами, рожденными Небом и Землей, среди которых было несколько иногда враждовавших друг с другом семей. Дети Крона, в том числе и заменивший своего отца Зевс, потомки Урана, известные как титаны, и смертные люди, все жили бок о бок, посещая одни и те же места, и принимая совместно пищу. Различные роды живых существ – одни смертные, другие бессмертные – жили вместе в обществе, которое было однородным, по крайней мере, в одном отношении: царило безграничное счастье. Но однажды случилось происшествие. Один из богов, сын титана, Прометей, сыграл шутку над Зевсом во время заклания быка. Вместо того, чтобы забить и разделать быка должным образом, Прометей забрал все хорошее мясо, срезав его с хрящей и с костей, спрятал обрезки под слоем жира, а Зевсу отдал лишь мешок с костьми. Могущественный бог, уже правивший к тому времени Олимпом, поначалу не обратил внимания на проделку своего двоюродного брата, но узнав, отомстил тем, что отнял у Прометея огонь. И хотя эта месть была нацелена на то, чтобы наказать негодного бога, пострадали от этих действий несчастные смертные, которые не несли никакой ответственности за то, что натворил Прометей. За легкомысленное поведение двоюродного брата Зевса платить пришлось людям. Поскольку без огня готовить пищу было невозможно, Прометей решил вернуть себе то, что у него было отнято и украл огонь, разозлив Зевса еще раз этой наглостью. И тогда Зевс решил наказать человека злым подарком – женщиной. И боги создали ее искусственно, и от того создания и берет свое начало женский род.[31] Женщина пробудила в мужчине желание, положив тем самым конец

довольству и самонадеянности. В другой версии первую женщину звали Пандора, которая по глупости своей открыла ящик со страстями, выпустив их в мир.[32]

Во всех этих рассказах, вне зависимости от жанра и содержания, мы видим одну и ту же нарративную модель: женщины изображаются как излишний элемент, необязательное дополнение к обществу, которое до их появления было совершенным и гармоничным.[33] Они формируют *genos*, совершенно иную группу так, как будто они сами воспроизвели себя. Философы не говорят о половых различиях как таковых; у Гесиода уже присутствуют женские божества.[34] Самовоспроизведение мужчин предшествует появлению женщин. А уж что женщины способны самовоспроизвести, так это дурное поведение и людские бедствия. Женское — это лишение. Это может быть доказано и от противного. В антропогоническом мифе, который начинается с описания состояния не изобилия, которое должно уменьшаться, а крайней нищеты, женщина присутствует с самого начала. После того, как потоп уничтожил человечество, и все должно было начаться заново, уцелела одна пара, мужчина и женщина. Бросая камни через плечо, они породили новый человеческий род. Из тех камней, что были брошены мужчиной, возникли новые мужчины, из тех же, что бросала женщина — новые женщины. Уцелевшие в мире, в котором уже существовали половые различия, Девкалион и Пирра восстановили человеческий род с его двумя родами.

Обобщая сказанное, можно сказать, что главная черта, объединяющая большинство историй о появлении женщин — убежденность в возможности гендерной автономии. Если группа живых существ составляет род, то он может размножаться. Иногда имеет место и более очевидная дискриминация. Так, в поэме Симонида Аморгского женский пол разделен на несколько родов, каждый из которых происходит от како-го-либо животного, и каждому присущ какой-либо характерный изъян: чревоугодие, сладострастие, лживость и т. д. Наиболее ясное представление о *genos* как о группе, обладающей способностью размножаться, содержится в «Метафизике» Аристотеля (1024a, 29–30).[35] Однако, рассматривая размножение, Аристотель не просто полагается на этимологию *genos*. Он поднимает и теоретический вопрос: в чем значение половых различий по отношению к понятиям «форма» и «происхождение»? Иными словами, тот факт, что *genos* определен как группа, способная к размножению, ничего не говорит нам о возможности монополового *genos*. Необходимо найти способ включения половых различий в концепцию *genos* (с тем, чтобы сохранить *genesis*), но без деления *genos* (дабы сохранить специфику) на две различные группы. Это насущное требование, и отклонить его мы не можем.

Являются ли половые различия специфическими?

В терминологии Аристотеля вопрос состоит в следующем: существует ли различие между мужчинами и женщинами как различие видов (*kat'eide*)?

Этот вопрос возникает в десятой книге «Метафизики» по ходу размышлений о различных типах отношений между вещами.[36] Для Аристотеля существует два вида различий: сущностные и второстепенные, побочные. Первые различия – это различия формы, в то время как вторые различия относятся к сходным между собой по содержанию. Мужчина отличается от лошади по форме, но разница между белым мужчиной и черным – второстепенна, побочна. Цвет, материя и размер являются второстепенными предикатами, изменение в которых не меняет идентичности объекта, его сущностного бытие (*ousia*). Таким образом, вопрос о маскулинном и фемининном возникает в решающей точке пространной дискуссии об отношениях между содержанием, формой и случайностью, – той дискуссии, которая составляла суть теоретических поисков Аристотеля. На деле это предстает как истинная «апория», то есть затруднение.

Вместо того, чтобы уменьшить остроту вопроса (как Платон сделал до него или как Филон сделает после) Аристотель спрашивает: верно или нет, рассматривать половые различия в качестве различий формы? И дает отрицательный ответ, давая такое обоснование, которое мы никогда бы сегодня не предложили. Потомук что, учитывая современное определение вида в понятиях полового воспроизводства, легко заметить, что половые различия не могут быть видовыми. Если бы тогда Аристотель ответил подобным образом – ему бы не пришлось даже ставить подобный вопрос. Но он все-таки поднял эту проблему, потому что в понятии *eidos* нет ничего касающегося размножения: этот термин относится к *идентичности* как таковой, вне зависимости от того, каким образом она передается из поколения в поколение. Идентичность увековечена в роде.

Важное значение в этом свете приобретают и все сомнения философа. В концепции *eidos* ничего не говорится о том, что жеребец и кобыла, бык и корова, мужчина и женщина не являются животными различных видов. Там, где единственным основанием для сравнения служит форма, вопрос заключается в том, имеем мы дело с различием в сущности или же с побочным разнообразием.

Используя такой признак, как цвет, очень легко объяснить, почему вызываемые цветом различия являются второстепенными. Половые

различия затрагивают всех животных, а не только тех немногих, которые размножаются самозарождением. Может ли подобное несходство объясняться простым совпадением?

Половое различие нельзя сопоставить по значимости и с изменениями в размерах: при таком подходе половина всех особей в одном виде может отличается от другой половины. Каким образом разница между кобелем и сукой относится к разнице между собакой и человеком? Оправдывает ли морфологическое различие между полами убеждение в том, что между мужчиной и женщиной существуют видовые, сущностные отличия?

Альтернатива, стоявшая перед Аристотелем, самого его привела в замешательство. Антиномия мужское/женское слишком важна, чтобы быть побочной, понимал он, но не настолько, чтобы считаться основообразующей. Выбор был слишком труден, поэтому Аристотель, как оказалось, ухитрился его избежать.

Разница между мужчиной и женщиной, говорит он, касается «как материи, так и тел». Это очевидно. Никто не стал бы отрицать, что мужчина и женщина отличаются друг от друга в физическом отношении. Между тем, полагать это заявлением, основанным на эмпирическом знании, значило бы неправильно истолковать, упросить идею Аристотеля и значение его разгадки отношений между полами.

Автор «Метафизики» не столь прост, чтобы повторять очевидное. Он пытается выяснить статус понятия *diaphora*, или различия внутри ограниченной абстрактной схемы. Различие это носит либо видовой характер, либо случайный. Если материя (*hyle*) является единственным определяющим фактором, то тогда половые различия были бы сродни различиям между бронзовым и железным кольцом, вопросом размера и гистологии. В этом случае было бы невозможно объяснить половой диморфизм. Поэтому, когда Аристотель говорит, что различия между мужчинами и женщинами – это вопрос материи *и* тел, он добавляет формальную, анатомическую и физиологическую коннотацию к понятию материи. Диморфизм оказался им сохранен, но за счет того, что критерий систематизации философ буквально исподтишка перенес из области *eidos*. Так как, что есть форма для Аристотеля, если не форма живого тела? А что такое тело, если не организм, определенный его анатомической и физиологической структурой, то есть, по сути, его формой? Птицы и рыбы принадлежат к различным видам, что демонстрирует структурное различие их тел.

Таким образом, разница между маскулинным и фемининным не является ни второстепенной, ни сущностной, а скорее – их туманным сочетанием.

Являются ли половые различия родовыми?

Концепция *eidos*, подчиненная морфологическому критерию, не предполагает воспроизведения. Следовательно, ничто, очевидно, не мешало Аристотелю рассматривать мужчин и женщин определенных типов в качестве двух независимых форм.

Однако, почему же он не делает этого? Потому что два пола существуют с целью *genesis*, следовательно, ради рода, который есть «постоянное размножение существ, обладающих одинаковой формой». Поэтому в качестве необходимого условия размножения каждый род должен включать в себя оба пола. Между тем, в каждом роде может быть лишь одна форма, передающаяся от особи к особи. Род обладает только одной идентичностью. Для Аристотеля это было главное теоретическое ограничение. Если считать «генетическое» отличным от классификационного определения рода, то уже невозможно разделить род на два вида.

Оглядываясь назад, мы можем спросить: почему же Аристотель не воспользовался современным определением рода в понятиях эндогамии. Ответ на этот вопрос прост: он упорно определял род в понятиях формы.

Род состоит из двух полов, но обладает лишь одной формой. Два пола позволяют передавать одну форму, уникальный вид. Два пола для одной формы!

Конечно, намного проще было бы, если существовал бы только один пол. Тогда бы поколение являло собой линейную идентичности передачу из поколения в поколение от одной особи к другой, и тогда не было бы необходимости разъяснять концепцию половых различий. Гесиод, Симонид и Платон хотели, чтобы все, действительно, было бы именно так просто, чтобы род состоял из мужчин *или* женщин, способных каким-нибудь чудотворным способом увековечивать себя. Под это желание Аристотель подводит теоретическую базу. Несмотря на эмпирическое существование двух полов, утверждает он, лишь одна форма передается внутри любого рода — форма отца. Для того, чтобы придерживаться формального единства рода и не отбрасывать в сторону размножение, Аристотель стоит на редукционистских позициях в отношении вопроса о половых различиях. Взгляды свои он развивает двумя способами: сводя половое различие к количественному неравенству, и негативным образом его определяя в понятиях недостатка маскулинной нормы.

Больше и меньше

Изучая животных, Аристотель большое внимание уделял и телам самок. Женские особи, полагал он, существуют во всех видах, которые были рождены путем иным, чем самозарождение, то есть произошли не из сырой земли или разлагающейся материи. Описание женских характеристик идет двумя путями: по аналогии с мужскими и по выявлению их неполноценности в сравнении с мужским телом.

Во-первых, различие между мужчиной и женщиной – это вопрос соответствия: если у мужчин пенис, то у женщин – матка, «которая всегда двойная, и также как и у мужчины, всегда имеет два яичника».[37] Мужчина – это животное, способное оплодотворить другое животное, женщина же – это животное, способное оплодотвориться в себе. «Таким образом, поскольку каждый пол определен некоторым потенциалом и некоторым действием, а также, поскольку каждая деятельность требует подходящие инструменты для функционирования тела, то есть органы, то обязательно должны быть и специальные органы для деторождения».[38] То есть Аристотель объясняет половой диморфизм как анатомическое следствие двух способов оплодотворения – либо в себе, либо в другом.

Женское тело в его толковании постоянно проявляет признаки слабости и несовершенства.[39] «Женщина менее мускулиста, а телесные сочленения ее менее выражены. У тех видов, что имеют волосяной покров, волосы женской особи лучше, а также и то, что заменяет волосяной покров у других видов. Женщины также обладают более нежным телом, нежели мужчины; их колени сомкнуты, а ноги более тонкие. У имеющих лапы животных, лапы женской особи меньше лап мужской. Голос женской особи всегда слабее и выше у тех животных, которые обладают голосом, за исключением бычьей породы, у которой голос женской особи более глубокий. Те части тела, которые естественным образом призваны служить для защиты – рога, когти и тому подобное – существуют у мужских особей определенных видов, но не у женских. У других видов эти части существуют у обоих полов, но более развиты и сильнее они у мужских особей».[40]

Если же женская особь по замыслу природы безоружна и неспособна защитить себя, то – делает он заключение – и мозг ее меньше: «Среди животных самец имеет больший мозг пропорционально его размеру, а у человека мозг мужчины больше по объему мозга женщины. У человека больше швов, чем у других животных, и по той же причине мужчины больше женщин: так, чтобы эта полость, и особенно, больший мозг могли более свободно дышать».[41] Тело женщины несовер-

шенно, как тело ребенка, и, подобно бесплодному мужчине, оно не производит семени.[42] Болезненное от природы, женское тело дольше находится в процессе созревания по причине его низкой температуры, и оно быстрее стареет, так как «все маленькое, будь то сделанная человеком работа или же природный организм, умирает быстрее».[43] Все это проистекает из одной посылки: «По природе своей женщины более слабые и холодные [нежели мужчины], и их природа должна естественным образом считаться неполноценной».

Вот так мы подходим к последнему обосованию женских изъянов: женской природе как таковой. Женщина неполноценна. Все ее свойства подчеркивают недостатки. Поскольку Аристотель регулярно сравнивает животных по размеру, то можно было бы предположить, что к женщине необходимо относиться лучше, поскольку, по крайней мере, она имеет большую грудь, чем мужчина. Однако, нет. Аристотель внезапно выбирает иной критерий: консистенция и прочность ткани. По сравнению с грудной клеткой мужчины, грудь женщины — это мягкие выпуклости; всегда мягкие, они могут наполняться молоком, но быстро опустошаться.[44] Мужская плоть твердая, женская — пористая и сырая. Таким образом, даже женская грудь — это признак неполноценности женщины. Женщина, рожденная женщиной вследствие некоторого бессилия ее родителя, демонстрирует свою собственную форму бессилия: «превращение спермы в специально обработанное питательное вещество (кровь у тех существ, которые имеют ее, и аналог крови у бескровных существ), благодаря холодности ее природы».[45]

Сравнение с мужчиной выявляет два аспекта женского тела: не только эквивалентность в разнообразии, но и неполноценность, неспособность приспособиться к высшей модели. Аристотель сказал бы, что тело женщины отличается от мужского тела, как меньшее отличается от большего. Важность этого качественного измерения полового неравенства не следует недооценивать. Для Аристотеля разница между меньшим и большим — это нечто точное, разница, отделяющая двух птиц от двух рыб, разница между воробьем и орлом, или скажем, пескарем и окунем. Другими словами, это разница между животными одного рода. В биологии существует иная, отличная «разница»: аналогия. Аналогия существует, например, между птицами и рыбами. Именно благодаря ей естественные функции (такие, как дыхание, питание, передвижение и т. д.) приводят к возникновению сравнимых органов. Рот рыбы соответствует птичьему клюву, а рыбьи плавники — крыльям птицы. Каждый род обладает собственной анатомией, однако эта анатомия «специфически» обусловлена функциями, общими для всех животных. Количественная разница существует внутри каждого рода, но аналогия отделяет один род от другого, в соответствии с формой.[46]

В данном тексте мыслителя, как и в «Метафизике», половые различия весьма проблематичны. Если репродукция является естественной функцией, общей для всех живых существ, то можно было бы ожидать, что ряд родов находится в непосредственном соответствии с рядом отличных анатомий, имеющих в то же время аналогии. Не являются ли пенис и яички аналогией шейки матки и самой матки – разными, но эквивалентными воплощениями идентичной функции? Когда Аристотель обсуждает строение гениталий, он почти вынужден прийти к выводу, что мужчина и женщина отличаются по форме, и поэтому должны считаться двумя независимыми родами. Однако, поскольку род определен в понятиях воспроизводства формы, то такое заключение не приемлемо. Аристотель, хотя никогда явно он и не формулировал апорию, тем не менее, сумел разрешить ее, утверждая, что половой диморфизм – это вопрос скорее количественной, нежели формальной разницы, это вопрос большего и меньшего. Он создает образ мужского и женского тела как количественных вариантов одной формы, *eidos*, который воспроизводит самого себя в роде.

Слабость холодного тела

Сведение полового диморфизма к количественной разнице соответствует логике аристотелевской системы. Единство рода как репродуктивного организма в этом случае сохраняется. Существуют два пола, но форма одна, и она неделима (*atomos*). Это *reductium ad unum*** происходит не просто путем связывания вместе нескольких описательных утверждений: женщина меньше, слабее, хрупче, она имеет редкие зубы и черепные швы, ее голос слабее и т. д. Все эти отличительные черты, так внимательно подмеченные натуралистом, являются всего лишь эпифеноменом искаженного *physis*, или природы. Почему женские тела меньше и слабее? Потому что им не хватает жизненного жара, который ослабляет их метаболизм или, как Аристотель называет это, «превращение». Та же нехватка объясняет и течение менструальной крови. «В слабом организме неизбежно будет недостаток превращенной крови».[47] Именно этот остаток и вытекает из женского тела раз в месяц.

Менструальная кровь является еще одним признаком холодности женского тела. И, возможно, что это наиболее важный признак из всех остальных, так как зачатие и рождение происходит в женском теле. Менструальная кровь аналогична сперме, однако это несовершенная сперма, поскольку она не превращена. Семя производится путем пре-

** *Reductium ad unum* (лат.) – сведение к одному. – *Примеч. пер.*

вращения крови мужчины, крови, которая является окончательной формой питания для ткани организма. Благодаря своему жизненному теплу, мужчина способен превратить свою кровь в сперму. И наоборот, у женщины не хватает достаточной энергии (*adynamia*), дабы совершить это превращение.

Оппозиция сперма/менструальная кровь демонстрирует предельную разницу между мужчиной и женщиной. Хотя они и подобны: сперма для мужчины – это то же, что и менструальная кровь для женщины. Обе субстанции – результат превращения крови, но мужчина способен довести это превращение до конца, а женщина нет. Два вещества отличаются друг от друга только как продукты двух разных фаз одного процесса. Свидетельством тому могут служить следы крови в не до конца превращенной сперме. Эта теория производства спермы принадлежит не Аристотелю. Он позаимствовал ее, не указав на источник, у Диогена Аполлонийского. Полезность этой теории очевидна: она позволяет Аристотелю представить качественное различие как количественное. Кроме того, она позволяет позаимствовать еще один элемент, который станет центральным звеном в системе Аристотеля: при превращении крови в сперму происходит и метафизическое превращение. Быстрое превращение, вызванное коитальным движением непосредственно перед семяизвержением, создает абсолютное отсутствие непрерывности между кровяным остатком и его производным. Поэтому сперма обладает душой, формой и движущим принципом.

«Говоря о происхождении и его основах, вполне можно взять мужчину и женщину, мужчину как обладающего производительным и движущим принципом, и женщину как обладающей материальным принципом».[18] Вся работа Аристотеля по генетике – это разработка данного разделения, которое формулируется в начале книги «О происхождении животных». Интерес эта «примитивная генетика»[19] представляет не с точки зрения аксиом, на которых она покоится, а с точки зрения приводимых аргументов. Давайте внимательно посмотрим на только что процитированное предложение. Происхождение, *genesis*, сказано основывается на двух основах. Мужчина обладает «производительным и движущим» принципом, а женщина – «материальным» принципом. Игра сыграна: в поколении существует лишь один прародитель, *arche geneseos*, отец. И хотя Аристотель утверждает, что существуют две основы, на деле он заинтересован лишь в том, чтобы доказать, что нужность женщины – в том, что она способна дать материальное – менструальную кровь. Материнство обеспечивает пищу и физическую поддержку процессу, который в основе своей зависит от мужчины.

Отец является прародителем, потому что его сперма обладает троекратной потенцией (*dynamis*): принципом души (*tes psuches arche*), прин-

ципом движения (*arche kineseos*) и принципом формы (*arche tou eidous*). В сперме, «самой сути мужчины», содержится чувствительная душа, то есть основная чувствительность животного. Поколение создается мужчинами, поскольку мужчина – единственный, «кто либо непосредственно, либо при помощи семени представляет чувствительную душу». Сперма, так как она полностью превращена, по природе своей горячая и воздушная; поэтому она способна переносить душевные убеждения. Отец, таким образом, передает душу зародышу. Сперма также обладает и «движением», которое является не просто физическим, но биологическим. «Семя имеет движение, переданное ему от прародителя», просто потому, что оно является кровяным остатком, а кровь питает тело. Сперма наследует силу крови, заставляющую расти тело, и распространяет ее на зародыш: «Поскольку сперма является остатком, поскольку она одушевлена движением, подобным росту тел (по мере того, как кусочки переработанной пищи [крови] распространяются все дальше), то, когда она проникает в матку, она свертывается и приводит в действие женский остаток, передавая ему свое собственное одушевляющее движение». Развитие зародыша, таким образом, напрямую связывается с ролью отца. Сперма – это не просто средство передачи жизни или носитель физиологической силы; она обладает формообразующим принципом. Именно поэтому дети и похожи на своих родителей.

Форма, или неизменность *eidos*, – существенна для происхождения. Движение спермы – это не просто слепой толчок, обращенный к материи. Оно увековечивает себя в эмбрионе, воспроизводя форму: «Движение природы присуще самому продукту [зародышу] и приходит из другой природы, которая содержит внутри себя активную форму». Сила роста проистекает от отца, который уже является тем, чем материя будет: из этой материи вырастет нечто, что будет напоминать своего предшественника. Как происходит зачатие? «Когда семенной остаток от менструации будет должным образом превращен, то движение, проистекающее от мужчины, вызовет его, дабы приобрести надлежащую форму». При производстве своих товаров ремесленник является посредником, который, придавая материи движение, создает определенную форму (*morphe*, *eidos*). Подобным же образом, при деторождении мужчина обеспечивает форму и принцип движения. «Семя играет роль художника, поскольку им обладает будущая форма». Трансмиссия, непрерывность, созвучность: человек порождает человека. Каллий и Сократ отличаются от своих предшественников в том, что касается материи, но и материя не является чем-то неизменныж; она тождественна относительно формы, форма же неделима». Предшественники и потомки имеют разные физические формы, но одинаковую, общую форму «характеров».

Отец содержит в себе и передает модель вида, уникальную форму, предназначение которой – передаваться в рамках рода. Будучи деятельным демиургом, он создает ребенка по своему подобию. Он работает над телом матери, которое выступает просто каким-то физическим местом, некой мастерской, инертной материей: «Единственное, чего ему не хватает, так это принципа души». Тело матери неспособно передвигаться и совершенно пассивно: «Женщина как женщина – это пассивный элемент». Ее положение состоит в том, чтобы брать, получать мужскую форму. В ее менструальной крови нет ни *psyche*, ни *kinesis*, ни *eidos*. Она – продукт *adunamia*, недостатка тепла, необходимого для превращения, поэтому у нее отсутствует *pneuma*, теплый воздух, дающий жизнь. Женщина – это сырье, первичный материал, *prote hule* в общем процессе воссоздания новых поколений: «Женщина как женщина – есть пассивный элемент, а мужчина как мужчина – есть активный элемент. Именно из мужчины проистекает принцип движения. Поэтому, если мы рассмотрим каждое понятие в его предельном смысле, одного – как средство и двигатель, другого – как объект и движимый объект, то единственный продукт, созданный из них, будет подобен кровати, сделанной плотником из дерева, или воску, сделанному из литого воска и земли».[50] Эти аналогии с ремесленничеством четко показывают, какую роль Аристотель отводит женской крови в процессе воспроизводства.

Материя и тело

«Самец предоставляет форму и принцип движения, самка – тело и материю». Это заявление, сделанное в самом начале книги «О происхождении животных», связывает тело и материю тем же способом, что и в «Метафизике». В чем значение фактического присутствия тела в кровяном остатке женских особей, присутствия, которое Аристотель неоднократно упоминает? Он утверждает, что «в материи потенциально присутствуют части зародыша». Более того, «женский компонент есть также остаток, который потенциально, но не действительно, содержит в себе все части. Среди этих частей есть и те, которые отличают женскую особь от мужской». Тут мы сталкиваемся с проблемой понимания аристотелевского термина *soma* или тело.

Было бы невозможно концептуализировать тело в отрыве от его формы, анатомических отличий. Аристотель противопоставляет тело материи, *eidos*. Органы будущего тела зародыша, включая половые, потенциально содержатся в остатке материнского тела, так что вполне

возможно непрерывное развитие. Если развитие произошло – значит, оно было возможно. Животное растет, не прибавляя к уже существующим органам новые, а развивая те возможности, которые присущи женской крови. «То, что потенциально возможно, не может существовать без действия достаточно энергичной движущей силы. Не может и двигатель, имеющий эту необходимую силу, работать сам по себе с любой субстанцией, как не может и плотник смастерить сундук из чего-то, кроме древесины, как сундуку невозможно быть сделанным из дерева, но без участия плотника». Утверждение о том, что женский остаток содержит в себе части будущей взрослой особи, ничего нам не говорит о ее природе. Единственное, что можно из этого извлечь, – так это то, что этот остаток обладает потенциалом превращения в живое существо.

«Остаток женской особи – это потенция того, чем животное по природе своей будет существовать, поскольку все органы существуют – пусть в потенциальной, но не действительной форме, но каждая из частей – сформирована, и также актор воздействует на объект... один – активен, другой – пассивен. Таким образом, женская особь дает материю, а мужская – принцип движения».[51] Смысл данного отрывка очевиден: менструальная кровь содержит в себе части тела зародыша, тем не менее, она является просто материей.

Значение симметрии

Аристотель ставит с одной стороны душу, форму и движение, а с другой – тело, материю и пассивность. Проблема гендера – проблема объяснения половых отличий как количественных вариаций, с учетом определения рода в понятиях воспроизводства и формальной идентичности – приводит к появлению ряда дихотомий, в которых «женское» характеризуется как отрицание, деформация или недостаточность.

У Гесиода, Симонида и Платона мы встречаемся с мифической концепцией рода, как автономного, монополового происхождения, у Аристотеля же мы видим метафизическую редукцию данной концепции. Между тем, в античной мысли существует и иное заслуживающее внимания направление объяснений, касающееся женщин. Речь идет о тех врачах, которые попытались согласовать определенные позитивные знания с потребностью использовать *двойной* принцип происхождения. Каждый пол не считался ими чем-то самодостаточным, а фемининность не подчинялась маскулинности. «Мужское» и «женское» стали симметричными категориями.

В соответствии с книдскими врачами, женщины производят семенную жидкость, аналогичную мужской сперме. Эта жидкость – нечто вроде концентрированного экстракта всех телесных соков. Она выделяется шейкой матки при тех же условиях, что и семяизвержение у мужчины: «Женщину во время полового акта, когда ее половые органы соприкасаются с мужскими, и матка приходит в движение, охватывает нечто вроде зуда, который доставляет удовольствие и нагревает остальное тело. Женщина эякулирует всем телом, иногда маткой (которая становится влажной), а иногда вне ее (если маточный проход больше, чем он должен быть)».[52] Таким образом, тело женщины активно способствует деторождению; зачатие является результатом механически смешанного процесса. Пол плода обуславливается сравнительной силой обоих партнеров: «Иногда сильнее оказывается выделение женщины, иногда – мужчины. Мужчина обладает как мужским, так и женским семенем, равно как и женщина. Плод получается из более сильного семени». Мужчина и женщина отличаются по силе, что является количественным различием, или, говоря словами Аристотеля, «вопросом большего и меньшего». Оба пола имеют в себе «гермафродическую» семенную субстанцию с сильными и слабыми составляющими. Соотношение сильного/мужского и слабого/женского варьируется от каждого выделения, этой комбинацией обуславливается и пол ребенка. «Вот, как это действует: если более сильное семя вышло из обоих родителей, то плод оказывается мужским; если же это было слабое семя, то плод оказывается женским». Решающим фактором, очевидно, является не сила как таковая, присущая мужскому семени, а скорее масса (*plethos*). «Если изобилует слабое семя, нежели сильное, то последнее, поглощенное и смешанное со слабым, превращается в женское семя; но если преобладает сильное семя, то поглощенное им слабое семя превращается в мужское».

Данную модель отличает симметрия мужского и женского. Прародителями считаются и отец, и мать, но именно количественное преобладание, более высокая масса одного вида семени, по сравнению с другим, обуславливает пол ребенка. Иначе говоря, данная модель устанавливает компромисс между признанием мужского превосходства (в силе спермы) и принятием сущностного равенства двух полов в гендерном определении.

Решающий фактор – случай. Какого вида семени окажется больше? Успеха может добиться и более слабая сперма, если ее масса окажется преобладающей, нежели масса более сильной спермы. Использование политического языка едва ли позволит нам выйти за пределы дозволенного, поскольку в терминологии демократической политики *plethos* буквально означает «большинство».

Вероятность гендера

Как бы там ни было, но наиболее интересным словом в данном тексте служит глагол, выражающий преобладание, – *kratein.* Речь здесь идет о «преобладании» в том смысле, в каком одно мнение преобладает над другим в политических дискуссиях. *Kratos* – это власть, приобретенная в результате конфликта; часто это слово употребляют как синоним слова «победа». В контексте, более приближенном к вопросу о половой детерминации, в особенности у Эсхила в «Просительницах», *kratos* отсылает нас к той победе, которую пятьдесят дочерей Даная надеялись одержать над армией своих братьев, стремившихся заставить их выйти замуж: «Пусть Зевс избавит нас от плохого брака и плохих мужей, как Ио избавилась от несчастья, защищенная исцеляющей рукой, добрая сила исцелила ее. Пусть наделит он нас, женщин, силой [*kratos nemoi gynaixin*]».

В «Просительницах», где семья разделена по гендерному признаку, слово, которое выражает надежду на победу, аналогично тому, что использовалось в медицинской литературе для обозначения преобладания одного пола над другим. К тому же этим словом обозначалась и власть закона: «Если умерший не распорядился своим имуществом, и если после него остались дочери, то его наследство, также, как и имущество его дочери, сменит хозяина. Если после себя он не оставит детей, то ближайший родственник становится владельцем (*kurioi*) его имущества: ближайшими родственниками считаются кровные братья, если таковые имеются; а если эти братья имеют детей – то дети наследуют долю их отца. При отсутствии братьев или детей братьев [пропуск в тексте], их дети должны наследовать долю, в соответствии с теми же законами. Приоритет (*kratein*) должны иметь мужчины и дети мужчин по данной линии, даже если они являются самыми отдаленными родственниками. Если же со стороны отца нет никаких родственников до детей двоюродных братьев, то имущество по тем же законам должны наследовать родители по материнской линии. В случае отсутствия родственников этого уровня со обеих сторон, имущество должен наследовать (*kurios einai*) ближайший родственник по отцовской линии».[53]

Данный текст касается наследования *ab intestato*. Закон предписывает то, что должно статься с собственностью и принадлежащими к имению дочерьми при отсутствии прямых наследников-мужчин. Приоритеты расставлены вплоть до пятой канонической степени родства как по линии отца умершего, так и по линии матери. Критерий определения первенства везде один и тот же: мужчина имеет преимущество перед женщиной. Принадлежность к мужскому полу считается чем-то боль-

шим, чем родственная близость: брат умершего также ему близок, как и сестра, но приоритет – у брата. Более того, родственникам по материнской линии всегда предшествуют родственники со стороны отца: дочь двоюродного брата умершего имеет преимущество перед единоутробным братом или дядей с материнской стороны. Если же не находится никаких потенциальных наследников в таком кругу родственников, то возможных кандидатов на наследство необходимо искать по отцовской линии. Кроме детей кузенов, семья матери не может выдвинуть наследника.

В данном контексте глагол *kratein* относится к преобладанию одного пола над другим. Однако это не является его единственным значением в юридическом языке. Он также может относиться, к примеру, к отстаиванию права наследования потенциальным наследником. Тем не менее, примечательно то, что использование этого слова относительно гендера так похоже в столь разнохарактерных языках: языке медицины, трагедии и закона.

Во всех описанных ситуациях – споре между Данаидами и сынами Египта, приоритетах при наследовании имущества и биологической детерминации пола – речь идет не просто о различиях, но о конфликте между мужским и женским. На карту поставлен приз – битва, которую надо выиграть, преимущество, которого надо добиться. *Kratein* заранее предполагает полемическое или конкурирующее положение, разделившее два пола. Слово выражает окончание конфликта, но окончание, требующее решительного выбора. Примирение невозможно: один пол выигрывает, другой проигрывает. Один преобладает сам (*kratein*), над другим преобладает кто-то (*krateisthai*). Антагонизм, тем не менее, зависит от наличия двух соперников, сопоставимых друг с другом по положению и имеющих равный шанс на победу. Поскольку победа возможна или необходима, постольку лишь один из двух (как и в наследственном праве) провозглашается победителем, правда, достоинство другого также должно признаваться.

Причинные случайности

Возвращаясь к теории Аристотеля, мы вполне можем предположить, что он обязан был бы избегать глагола *kratein*. У Аристотеля между полами не существует никакой борьбы в момент зачатия, так как результат его обусловлен заранее. Форма и душа плода проистекают от отца посредством движения, переданного сперме. Мужчина – это единственный источник происхождения, *arches tes geneseos*. Мать не является

прародителем; она просто-напросто предоставляет неодушевленный материал, из которого сотворяется плод: уплотненную, инертную менструальную кровь. Поэтому она не может передать какую бы то ни было собственную форму, которая могла бы соперничать с патрилинейным *eidos*.

Каким же образом тогда Аристотель объясняет рождение женщин? Ответ прост: женщина – это продукт союза, в котором недостаточно мужской *dynamis*, «вследствие молодости, старости или какой-нибудь иной подобной причины». В отсутствии созидательной энергии демиурга отец производит несовершенную, дефективную форму, которая является не столько живым портретом отца, сколько признаком его астении, упадка его сил. Уродливое (*anaperia*) тело дочери – маленькое и слабое, потому что во время полового акта ее отец ослаб. В этой однолинейной модели женщина служит всего лишь модификацией мужчины. Окончательным следствием указанного, с точки зрения Аристотеля, является «потомок, который уже не похож на своих родителей в некоторых отношениях, то есть является уродом (*teras*), потому что природа до некоторой степени отступила от родового типа (*genos*). Самое первое отклонение от типа – это рождение женщины, вместо мужчины». Женственность есть ничто иное, как дефектный вариант вида, который воспроизводит себя внутри рода. Таксономия и генетика прекрасно нашли общий язык.

Удивительно, но глагол *kratein* не встречается в объяснении Аристотелем половой детерминации. Основная черта его генетики заключается в идее испытания силы, соревнования, в котором один должен либо доминировать, либо быть в подчинении. Весьма деликатным пунктом в рассуждениях философа является вопрос сходства. Как может быть случиться, что ребенок будет походить не на отца, а на свою мать или ее предков? Здесь уже недостаточно линейной модели происхождения. Допустим, что рождение девочки есть результат неудачной трансмиссии отцовской формы. Но почему тогда лицо дочери бывает все-таки похожим на лицо ее матери? А ведь это, по словам Аристотеля, встречается довольно-таки часто. Подобное явление позволяет предположить, что женщины обладают своей собственной формой. Если существует морфологическое сходство матери и ребенка, значит, и по материнской линии трансмиссия возможна, а наследственность матери может иногда перевесить наследственность отца: «Когда семенной остаток менструации будет должным образом превращен, тогда движение, переданное ему мужчиной, приведет к возникновению его формы. Поэтому, если преобладает (*kratein*) движение, – движение мужское, а не женское – то в результате ребенок будет похожим на своего родителя, а не на мать; однако, если такого преобладания не будет, –

то любая потенция, которой ему не хватает, также будет отсутствовать и у ребенка».[54]

Случайное преобладание, являющееся результатом борьбы между двумя прародителями, каждый из которых может одержать победу, необходимо для объяснения индивидуальных характеристик, что Аристотель и пытается сделать в четвертой книге «О происхождении животных». Поскольку вопрос воспроизводства непосредственно связан с непрерывностью формы, *eidos*, понимаемого в как вид, то в расчет идет удвоение идентичности: человек порождает человека. Это омонимия безупречна за исключением случаев, когда человек порождает женщину (*gyne*), – но это всего лишь случайность. Когда Аристотель пишет о проблеме атавизма и характерных черт, общих для матери и ребенка, он размышляет об особых индивидах, возможно, человеческих существах. Все это заставляет его заявить о том, что «когда речь идет о происхождении, то самым важным всегда является отдельно взятый индивидуальный характер».[55] Мягко говоря, это довольно неожиданное заявление от мыслителя, который рассматривает *genesis* в качестве единственного шанса получить бессмертие для формы (*eidos*), причем после смерти отдельных членов *genos*. Как бы там ни было, но объяснение «фамильного сходства» является решающим испытанием для любой генетической теории. К данной проблеме Аристотель подходит путем приспособления теории, которая, учитывая отсутствие какого бы то ни было понятия о материнской форме, не оставляет места для сходства матери и ребенка. Вот почему язык Аристотеля тут начинает походить на язык врачей.

«Под индивидами я понимаю Кориска или Сократа. Поскольку вещи меняются, превращаясь не во что бы то ни было, а в свои противоположности, то же верно и для происхождения, и то, что не было подавляемо (*kratoumenon*), должно измениться и превратиться в свою противоположность, в зависимости от нехватки в порождающем и движущем агенте потенции, которая могла бы доминировать. Если по причине этой силы агент – мужчина, то рождается женщина; если он Кориск или Сократ, то ребенок похож не на отца, а на мать. Потому что в общем смысле понятие матери противоположно понятию отца, отдельно взятая мать – противоположна отдельно взятому отцу».[56] Таким образом, здесь признается возможность того, что мать также может быть прародителем (*gennosa*). Однако сходство между матерью и ребенком – это всего лишь искажение сходства между ребенком и отцом. По сути дела Аристотель расширяет свою однолинейную концепцию рождения, неизбежно включая симметрию. И данная уступка представляется весьма значимой, потому что иной раз угрожает подорвать всю систему – так как перед нами – вторжение женской «инаковости», проявление

материального сопротивления, которые случаются в одном случае рождений из двух.

Аристотель признает то, что мать может быть прародителем тогда, когда он делает женщину субъектом глагола *gennan* (порождать), глагола, использование которого Аристотелем в значительной степени противоречит обычному его употреблению. Обыкновенно *gennan* означает роль мужчины в размножении, передачу формы и жизни, души и движения – в противоположность материальной функции женского тела. В буквальном смысле *gennan* – это исключительная область отца. Поэтому решение расширить значение слова с тем, чтобы позволить и матери быть прародителем, не так уж маловажно. Аристотелю приходится сделать уступку – и выразить женственность в позитивных понятиях. Женщина, поскольку она, равно как и мужчина, может порождать, также может одержать верх в борьбе вокруг половой детерминации. Шанс *kratein* зависит от способности *gennan*. Таким образом, существуют два прародителя, два пола. Остается только удивляться, зачем надо было так рьяно опровергать теории Гиппократа, если в конечном результате Аристотель занял ту же позицию.

Генетическую теорию Аристотеля определили, в конечном счете, два противоречивых требования: представить происхождение как однолинейную трансмиссию идентичности, и объяснить неоспоримый феномен сходства.

Непростительное отождествление

Античные врачи, приписав женскому телу активную фаллическую силу, таким образом порвали с мифологической и философской традицией. Они утверждали, что выделяемое женщиной семя, усиливает эффект от мужской спермы, и что матка равнозначна пенису, а яичники соответствуют яичкам. Подобная биполярная симметрия равносильна отождествлению женщины с мужчиной. Не является ли она такой же слепой и несерьезной по своим последствиям для понимания женщин, как и философская теория, которой она противодействует? А какой мере оправдывает она суждение, в котром меньше строгости, нежели в платоновской политической философии?

Ответ, на мой взгляд, в обоих случаях будет положительным, поскольку целостная редуктивная теория, разработанная Платоном в «Государстве», – это образ тоталитарного общества. Неопределенные способности, обнаруженные у женщин, – повод для того, чтобы определить их подчиненное положение в идеальном государстве. Помимо

презрения к таким традиционным женским талантам, как ткачество и приготовление пищи, Платон восхваляет воинственные добродетели женщин-стражей, чьи поведенческие характеристики мало чем отличаются от таковых у самок собак. Самим своим существованием на земле женщины, в соответствии с антропогонией «Тимея», обязаны малодушию некоторых первобытных мужчин. Являясь воплощением этого малодушия, женщины не могут претендовать на воинственность и отвагу, в соответствии с определением мужских добродетелей, за исключением, пожалуй, аналогии с животными, то есть с низшей отметкой таксономической шкалы. По природе своей лишенные отваги, те женщины, которые избраны для роли стражей, должны воспитываться с самого раннего возраста, тренироваться подобно животным, дабы компенсировать свой врожденный изъян. Получив такое воспитание, они окажутся способными на великие дела, которые, тем не менее, всегда будут менее выдающимися, менее славными, нежели дела мужчин.

Женщины никогда не упоминаются тогда, когда речь заходит о знаниях, о власти, о философах, чья роль – руководить государством. Концепция требует отнимать детей у матерей и нянек, ответственных за неправильное воспитание будущих граждан. Так наставляет Платон, рассчитывая, что государство будет использовать женщин надлежащим образом и призывая к тому, что можно назвать, как ни прискорбно, «транскультурным подозрением», а также неуважением к тому, что женщины традиционно знали и делали лучше, в том числе в области материнских обязанностей.

Все, что говорит Платон, свидетельствует о том, что женщины в его построениях никогда не столяи в центре изучения. Законы, которые, он считает, наобходимо установить, не учитывают интересы женщин. Всякий раз, когда он рекомендует максимальное объединение (как, например, в «Законах»), или беспокоится о том, как женщинам должно жить (общий прием пищи, общее проживание, супружеские отношения), – ни предполагаемые потребности, ни желания женщин им в расчет не берутся. Платон все время печется о коллективе, а женщины, по его разумению, для него – помеха. Так он их и изображает. Женщины – это заграждение на дороге, которое необходимо обойти, мертвый груз, от которого надо как-то избавиться. Со своей любовью к сплетням женщины по своей природе доставляют множество хлопот и угрожают общественной гомогенности.

Гомогенное общество – это утилитарная ценность, которую необходимо пестовать, несмотря на женскую природу и биологическую разницу между порождающим и рождающим. Когда Платон отклоняется от языка мифов и политики, его аргументы точнейшим образом предвосхищают доводы Аристотеля. Происхождение – технический акт.

Отец – «принцип сходства», модель или форма, которая управляет всем рождением. Мать дает материал, из которого формируется тело. Ребенок – конечный продукт, «метафизический» плод («Тимей», 50*b*).

Плутарх: от идентичности к неравенству

Стратегия, таким образом, состоит в том, чтобы отказаться от инаковости женщины, дабы подчеркнуть ее неравенство. Плутарх, писавший во II в. н. э., использовал похожие доводы в разработке концепции брака, основанной на соединении понятия *koinonia* (дословно – неделения), с представлением о подчинении женщины своему супругу. В брачном симбиозе, говорит Плутарх, муж и жена должны иметь одних и тех же друзей, знакомых, богов и одну и ту же собственность. Природа настолько сильно соединяет элементы обоих тел, что никто не сумеет сказать, какие части достались ребенку от одного родителя, а какие от другого. Подобным же образом должны смешаться муж и жена, какое бы имущество каждый из них не принес с собой в семью. Они должны понять, что ничто не принадлежит им по отдельности, но только как паре. Супружеская чета настолько основательна, настолько однородна, что ничто не отличает мужа от жены, и все же в отношениях, построенных на этом основании, муж неизменно обладает большей властью. Плутарх сравнивает мужчину с солнцем, королем, хозяином, рыцарем, то есть с активными и суверенными личностями, а его жену – с луной (или зеркалом), субъектом, учеником, конем.

Если женщина проявляет активность, берет на себя инициативу – то сразу же становится предметом обвинений в обольщении, ведовстве или постыдных крайностях. Жена должна оставаться покорной и пассивной; она должна всеми способами приспосабливаться к своему мужу. Брачный симбиоз (который, похоже, никогда не мог быть стать действительным объединением) призван был заставить жену отречься ото всего, что она могла назвать своим: от богов и друзей, от занятий и собственности.

С наибольшей силой это проявляется в случае с собственностью, где количественный эффект «смешивания» двух хозяйств наиболее очевиден. Два хозяйства объединяются в одно, неделимое, и оно принадлежит мужу, даже если доля жены превышает его собственную. «Смешивание» в данном случае понимается в смысле *krasis*, как при разбавлении вина водой: полученная в результате жидкость по-прежнему называется вином, даже если количество воды больше количества ви-

на. Жена всегда занимает подчиненное положение, равно как и вода, которая имеет меньшую ценность, нежели вино.

Congiugalia praecepta Плутарха представляет собой наиболее интересную интерпретацию теорий половых различий Платона и Аристотеля.

В медицинской литературе нам встретилась теория, использующая некоторые эмпирическе наблюдения; на ее основе возможно выделить наименее упрощенную модель женского тела. В ней, правда, женственность опять-таки отмечается слабостью: женская доля семени менее эффективна как у мужчин, так и у женщин. Ткани женского тела обладают большей мягкостью, слабостью и пористостью, нежели ткани мужского тела, то есть именно эти черты делают женщину проницаемой для жидкостей и пара. Это является ее изъянами, потому что отсутствие твердости подразумевает отсутствие мышечной силы. Идея о том, что женской сперме не хватает энергии, служит еще одним указанием на ее неполноценность. Тем не менее, утверждая, что сперма обладает меньшей энергией, мы признаем ее как сперму, то есть активную, эффективную субстанцию, способную передавать жизнь, поэтому нехватка энергии является не таким уж существенным изъяном, по сравнению с «абсолютным бессилием», которое Аристотель приписывал менструальной крови – единственному «вкладу» матери в процесс размножения.

Философский подход к женственности характеризуют несколько ключевых идей: попытки *классифицировать* половые различия относительно иных видов различий; тенденция уменьшать разрыв между мужским и женским при помощи различных способов, будь то трансформация антиномии двух независимых и эквивалентных понятий в простое *изменение* одного из них, или путем нейтрализации всех отличительных черт (за исключением деторождения и оплодотворения), посредством утверждения *общей природы*. Этот пункт не стоит подчеркивать чересчур настоятельно. Когда фемининность включалась в ту же самую сферу, что и маскулинность, когда женщинам было позволено выполнять те же социальные функции, – равенство женщин отнюдь не становилось объектом признания. Напротив, презрительное отношение к женщинам как к «безусловно» второстепенным по отношению к мужчинам, получало допольные аргументы, и «дефекты» женщин были тем более очевидны, когда выставлялись на мужском фоне, фоне качественной идентичности. Исторически сложилось так, что концептуальная гомогенизация полов служила лишь для того, чтобы оправдывать снисхождение к одному из них, а также постоянное игнорирование его ценности. То направление в феминизме, которое настаивает на том, женщины имеют существенные отличия, да еще и пытается воплотить это на практике путем сепарации, настаивася, чтобы к женщинам

и детям относились как к настоящему *genos gunaikon*, — не ошибается, довольно подозрительно и осторожно относясь ко всем стремлениям ассимиляции. С другой стороны, оно заблуждается, полагая что изолированное положение данного направления, отвержение любой возможности *выйти за пределы* момента чистого утверждения фундаментальной инаковости, — есть продуктивный путь.

У женщин есть только одна перспектива: равные права, признание *ценности*, уважение к различиям. И до тех пор, пока ученые принимают предубеждение о женской неполноценности как постулат веры, пока отождествление с мужской моделью используется единственно с тем, чтобы продемонстрировать второстепенность женщины, — до тех пор не будет никакого спасительного сравнения между большим и меньшим.

Женщины и закон

Иной формой дискурса, касающегося женщин, является законодательство, в котором уже задействованы многие из его необходимых элементов, в том числе муниципальные кодексы, надписи и речи аттических ораторов[1]. Римское законодательство требует в этом плане львиную долю внимания, что объясняется прежде всего его важностью в определении правового статуса женщин во многих странах Запада до настоящего времени. Большинство сочинений о женщинах и римское законодательство затрагивают вопрос о неправоспособности женщин и правовом «неравенстве», объектом которого они являлись. Традиционная интерпретация носила социальный и политический характер: женщины были исключены из общественной жизни.

Юрист по образованию, Иэн Томас показывает, что отлучение женщин от политической жизни и, более особо, от тех государственных должностей, которые требовали вынесения решений от имени и от лица других людей, рождается из гораздо более радикальной неправоспособности, а именно неспособности претендовать на предоставление гражданства своему потомству или, иначе говоря, неспособность передать законные права по наследству. Порядок наследования – ключ к пониманию логики римского законодательства. Вот почему политический строй не является главным соображением при расшифровке логики этой правовой системы. Исключение из политической жизни можно объяснить в терминах половых различий и их влияния на отношения родства.

П. Ш. П.

3

Разделение полов в римском законодательстве

Ян Томас

Принудительная норма

В римском законодательстве женщины не образовывали определенного юридического класса. Закон был направлен на разрешение конфликтов, в которых участвовали женщины, но он никогда не пытался даже простейшим образом определить женщину как субъект права. Добавим к этому общее для многих тогдашних юристов убеждение в слабости женского рассудка (*imbecilltas mentis*), легкомыслии и неустойчивости характера (*infirmitas sexus*) – все это служило удобным объяснением женской неправоспособности.

С другой стороны, разделение полов было основополагающим принципом римской правовой системы. На первый взгляд, это может показаться вполне естественным: половое воспроизводство воспринималось как явление природы, так что правовые системы принимали его во внимание по умолчанию. Это несомненно верно в отношении французского Гражданского Кодекса и других современных западных правовых систем, в которых разделение полов воспринимается настолько само собой разумеющимся, что у законодателей нет даже потребности сформулировать какое-либо подтверждение. Доказательством тому служит тот факт, что для собирающихся вступить в брак – согласно букве французского закона – не

требуется быть разнополыми. По контрасту, в римской правовой традиции — как, кстати, и в каноническом праве, — данное требование было четко сформулировано и даже специально выделено, поскольку для римлян деление по признаку пола было не просто фактом, но являлось нормой. Римские граждане принадлежали к одной из двух групп — *mares* или *feminae* — и брак явным образом соединял члена одной группы (мужчину) с членом другой (женщиной).

Тем не менее, лучший способ понять норму — рассмотреть не типичные, а пограничные случаи. В соответствии с казуальным характером римского права, принцип прояснялся искусным проведением границ там, где естественные разграничения не срабатывали: например, в случаях, касающихся гермафродитов.

Казус гермафродизма

Для римских казуистов, которые закладывали в основание своего метода собирание редких случаев, не классифицируемых в соответствии со стандартными категориями — случаев, в которых, именно потому, что они не поддавались классификации, суждение должно было открыто базироваться на произвольном радикальном выборе — гермафродизм представлял идеальнную почву для проверки «закона» разделения полов. Юристы полагали, что системе, основанной на гендерных различиях, нет альтернативы. И в этом вопросе поддержкой им были стандарты институциональной логики: управление социальным механизмом посредством проведения различий. Я взяла эту идею из работы Лежандра по дуалистической традиции западных догматиков, которая основывается равным образом на римском и каноническом праве.

Структурные антропологи, очарованные присущими сериям бинарных оппозиций комбинаторными возможностями, попытались свести все социальные различия к элементарным структурам обмена и взаимодействия. Но социальные различия всегда базируются на некоторых фундаментальных принципах, имеющих первоочередное значение. Без этих принципов оппозиции, которые действуют в антропологическом анализе, не существовали бы. В данном случае, фундаментальным принципом является юридическое правило, что должно быть два пола. В силу этого принципа дихотомизация, дополненная правом, гарантированно являлась не только рациональной, но и субстанциональной.[1]

Таким образом, казуисты Римской империи, опиравшиеся на раннее республиканское (и даже понтификальное) право, закладывали в качестве нормы положение о том, что человечество делится на две группы, мужчин и женщин. При этом они использовали право как лабораторию, в которой демонстрировался неоспоримый факт: только утвер

ждение о том, что каждый индивид принадлежит к одной из двух законно учрежденных гендерных групп, было способно разрешить естественную неопределенность пола. После тщательного обследования каждый андрогин мог быть определен и действительно определялся как мужчина или как женщина.

Вопрос, поднимаемый специалистами в области права, был, в известной степени, абсурден. Они вскрывали истинную природу сексуального различия в той мере, в какой оно проявлялось в правовой контроверсии. Приведем один пример. Может ли гермафродит жениться и сделать своим наследником ребенка, родившегося от его законной супруги в течение десяти месяцев после смерти отца (и таким образом считаться законным наследником)? Ульпиан, возможно следуя ранее высказанным мнениям Прокула и Юлиана, отвечал на этот вопрос утвердительно, но только «при условии, что мужские органы преобладали».[2] Скрытым образом в этом аргументе присутствовало представление о существовании «женских» гермафродитов, которым не давалось права назначать в качестве наследников родившихся после смерти отца детей, так как по римским законам женщина не давала легитимности своему потомству. Если такой «женский гермафродит» умрет без завещания, закон не определит автоматически «ее» наследников.

Другой вопрос: может ли гермафродит засвидетельствовать открытие воли наследодателя, что считалось в Риме «мужской обязанностью»? Тексты римских юристов отвечают утвердительно, но только в зависимости от «вида гениталий в возбужденном состоянии».[3] Неопределенность таким образом намеренно исключается из ответа юристов. Иными словами, гермафродит не представляет третьего пола, потому что сам «человек должен решить, что он принадлежит к полу, который у него преобладает» — мужскому или женскому.[4]

Принцип различения полов был столь важным, что юристы считали обязательным для себя рассмотреть случаи, в которых признаки обоих полов присутствовали в равной мере. Они делали это, несмотря на необходимость определить гермафродита только как мужчину или как женщину. Понятно, что этот вопрос являлся чисто юридическим, так как природа не давала оснований для его решения. Однако римское законодательство позволяло ответить на этотспорный вопрос точно так же, как это делало каноническое право (когда оно определяло, какие физические отклонения могут помешать человеку принять духовный сан); римское право называло решающим фактором маскулинность.[5] В противоположность такому подходу, римские врачи (которых никто не обязывал классифицировать человеческие существа, разделяя их только на мужчин и женщин) были способны рассуждать об *uterque sexus* — истинном смешении половых различий в случае, если сексуаль-

ная природа поистине неопределима.[6] В религиозной традиции феномен гермафродизма трактовался как причуда природы. Анналы часто упоминают изгнание гермафродитов, многие из которых были сброшены в реку Тибр.[7] Так что не составляет никакого труда вообразить какой-нибудь абсурдный случай с существом, равным образом наделенным мужскими и женскими чертами; лишь право настаивает на вынесении решения по принципу «или/или».

Связь полов

Итак, римское право трактовало разделение полов как явление, относящееся к юридической сфере, поэтому оно и выступало не как природный фактор, а как социальный — как обязательная норма. И пока мы не сочтем данное обстоятельство решающим, невозможно понять особенности правового положения женщин в древнем Риме. Их статус не был следствием социальной структуры римского общества, он не был связан напрямую и только лишь с социальной и экономической эволюцией римского государства (как пытаются представить положение дел многие историки).

Дело в ином. Разделение полов было тесно связано с принципом дополнительности как организующей нормой. Вопрос заключается скорее в правовых функциях, приписанных обоим полам, нежели в правовом положении собственно женщин. Структура, с которой мы имеем дело, производно самовоспроизводима, так как ее постоянство усилено законом об ответственности родственников за воспроизводство самого общества. Именно законодательство институализировало мужчин и женщин в качестве отцов и матерей (в соответствии с процедурой, о которой я должна буду больше сказать впоследствии). Мы должны уяснить себе, что то, что повторялось в каждом новом поколении, было не жизнью самой по себе, а именно ее правовой организацией.

Основополагающая деятельность общества может быть представлена только в терминах модели, в которой общество себя увековечивает благодаря закреплению этой модели в законах. В этой модели все начинается и будет продолжаться благодаря «союзу мужчины и женщины», *conjunctio* (или *conjungium* или *congressio*) *mares et feminae*[8]. Разделение полов лежит в основании социальной жизни. Потому-то в трактовке вопроса о половой дифференциации в римском обществе между нет единства между юристами, историками и социологами. Последние относят представление о социальных учреждениях к сфере идеологии и мифологии, где их роль представляется чисто символической. Но стоит лишь проанализировать реальное функционирование юридического аппарата, как станет ясно, что постоянное обращение к учрежденным

в обществе нормам преследует целью обновление момента начала общественного развития. А это необходимо для текущего процесса воспроизводства.

В рассматриваемых нами контекстах соединение полов происходит на двух взаимодополняемых уровнях: изначальном уровне и уровне естественного развития институтов. Столь же часто, сколь их предки ссылались на мифы, римляне классического периода предлагали вспомнить время возникновения социальной стратификации, и целью таких реминесценций было формулирование законов, которые способствовали установлению «союза мужчины и женщины» как фундаментального института человеческого общества. Цицерон выводил все социальное развитие из этого изначального союза полов. От этого союза, считал он, и произошли последующие поколения. Однако уже в тех семьях и родах, которые вели свое происхождение от первой человеческой четы, впоследствии обнаружилось и первое разделение. Набор социальных связей, формирующих и поддерживающих это разделение, был расширен посредством брака, дарования гражданства, подданства, распространившись и на сексуальные отношения между мужчинами и женщинами.

В этом первом брачном союзе гражданское право соединилось с естественным. Институции Ульпиана (III в.), позднее воспроизведенные в Институциях Юстиниана, подчеркивали, что «союз мужчины и женщины, который мы, юристы, называем браком», есть следствие существования живущих представителей человеческого рода. Когда же в том же III в. юрист Модестин попытался дать определение брака, то начал он с выстраивания подчиненностей всех частных форм брака общему понятию «conjunctio maris et feminae», обосновывая таким образом законность брака законностью изначальной встречи представителей полов, которая воспроизводится в каждом новом браке.[9]

Хотя сексуальные отношения лежали в основании первого брака, считал он, как только брак конституировался, секс перестал быть существенной частью брачного союза. Физическое взаимодействие не имеет отношения к правовому статусу пары. Данная абстракция – весьма своеобразный вариант осуществления взаимодействия – имела различные последствия для мужчин и для женщин (и это мы еще увидим). На данном же этапе важно отметить, что брачный союз имел весьма очевидный результат, поскольку правовая система уверенно трансформировала физические отношения, сексуальность в установленные законом нормы. Мужские и женские роли были определены довольно абстрактно в этой системе, не оставлявшей никакого места биологическим аномалиям. Явления физической природы были просто приняты априорно, а закон заменил требуемое природой силой своих установлений.

Статус мужчин и женщин

Юридический статус состоящих в браке мужчин и женщин с очевидностью проступает в определениях «отец» и «мать», или, точнее в таких дефинициях, как «*paterfamilias*» для мужчины и «*materfamilias*» для женщины. Эти наименования указывали на целый ряд установленных законом требований к их носителям и носительницам. Юридическая терминология была по большому счету независима от реального состояния отцовства или материнства. Бездетные мужчины и женщины при определенных обстоятельствах могли быть отнесены к категориям *pater* и *mater*. Наоборот, далеко не все законные отцы наслаждались законным статусом *paterfamilias*. Женщина не могла занять положение *materfamilias* до тех пор, пока она не принесет своему мужу законного наследника. Таким образом, между статусами двух полов имеется как симметрия, так и ассиметрия. Наконец, явное своеобразие вносит возможность фиктивного состояния отцовства и материнства: граждане, определенные как *paterfamilias* и *materfamilias* не обязательно являлись родителями. В то же время, далеко не все мужчины, имеющие законное потомство, юридически наделялись отцовскими функциями, однако все женщины, которые родили своим мужьям сыновей или дочерей, юридически признавались «матерями». Титул приносил с собой почет, уважение и даже величие, присущее гражданской, если не политической, доблести данной функции.[10]

Если правовое положение женщины не может быть объяснено вне рамок вопроса об отношениях между полами, особенно важно обратить внимание на сходство и различия в отцовском и материнском статусах. Жена, не имеющая детей, остается матерью — это социальная фикция. Наоборот, любая мать законнорожденных детей получает наименование *materfamilias* — это социальный факт (в противоположность положению мужчины, который, имея детей от своей жены, не становится автоматически *paterfamilias*). Почему представление о материнстве (юридически ограниченное материнством в браке) легко смешивает факт и фикцию? Женщина выводит свой титул *materfamilias* из своей физической природы, в то время как мужчина владеет своим правом, ничего общего не имеющим с его положением порождающего не имея. В чем состоит правовое значение этого различия?

И что данное несоответствие может сказать нам относительно функционального разделения между полами, которое устанавливает римское право? И наконец: было ли правовое положение римских женщин определенно заданным отношениями родства (в том числе не только в Риме, но и в странах, где преобладали традиции римского и канонического права)?

Правовое положение женщин определялось рядом сложных, изменчивых правил. Нам, поэтому, следует принять во внимание то обстоятельство, что основная часть этих правил была внутренне согласована. Наиболее характерная подсистема этих правил (или по крайней мере та, которой историки права уделяют наибольшее внимание) относится к теме неправоспособности женщин и выглядит крайне непоследовательной. Позднее мы обнаружим объединяющий ее принцип: женщины были юридически неправоспособны только тех случаях, когда им надо было представлять других, но не в отношении их собственных прав. Сфера правовой самостоятельности женщин не простиралась за пределы прав ее самой как индивида.

Но, чтобы придать смысл проводимому анализу, я должен показать, как это положение соотносится с изначальным разделением полов, с которого мы начали. Если мы скажем, что по мере изменения социальной практики и развития законодательства способы существования, точнее разделения полов могли приобрести иные очертания и приспосабливались к нуждам меняющегося общества, — то это будет выглядеть трюизмом. Однако, с точки зрения юристов, истрия, которая сосредотачивается исключительно на изменениях, упускает наиболее существенное: лежащие в основании структуры. Другими словами, изменяющаяся внешняя сторона дела — то, что интересует историков — является всего лишь способом приспособления неизменнных структур к изменчивому времени. Что же остается? Институты, которые определяют различия между мужчинами и женщинами. Поэтому состояние неправоспособности, само находящееся в постоянном развитии — всего лишь симптом.

Неравенство, правовая и политическая подчиненность, эмансипация — это общие темы в исторических исследованиях положения римских женщин.[11] Неравенство мужчин и женщин воспринимается как характерная черта римского общества. И если посмотреть на ситуацию с этой точки зрения, то неправоспособность римской женщины покажется всего лишь институциональным отражением приниженного ее положения в обществе, где доминируют мужчины. P. Gide, чей труд до сих пор считается авторитетным в широких кругах исследователей, настаивает на том, что подчиненное положение женщины является результатом социального разделения, в соответствии с которым женщины ограничивались деятельностью внути дома, а граждане-мужчины наслаждались тем, что монопольно властвовали в общественной и политической жизни. В самом деле, выражение «ассоциация граждан» практически было тождественно словосочетанию «мужское сообщество», это почти тавтология.[12] В греческом мире, также как и в римском,

города представляли собой «мужские клубы», как их точно определил Пьер Видаль-Наке.[13]

Зададимся вопросом: как понималось наследование гражданства в Риме? Гражданство могло быть передано по мужской линии законнорожденным потомкам, но оно также могло быть передано вне института брака детям от содержанок и конкубин. Бастарды также могли стать гражданами. В данном случае материнское право было совершенно автономным, в то время как право отцовства таковым не являлось. Таким образом, старинная поговорка «брак для женщин то же, что война для мужчин» может быть истинной в сфере социальных репрезентаций, но совершенно не соответствовать реальности в области институциональных реалий. Строго говоря, брак был необходим только для мужчин, и исключительно для них город его установил. Но давайте оставим этот вопрос на время в стороне. Суть в том, что установление неравенства и исключение ряда критериев в вопросе об отношениях мужчин и женщин в древнем мире не только выводили женщину из общественной жизни, но и – одновременно – выводили вопрос о разделении полов из сферы политики и права. В то же время, труд Николя Лоро об автохтонной религии Афин показывает, в частности, как глубоко задумывались греки о происхождении сексуальной дифференциации и с каким трудом они пытались преодолеть ее в своих мифах.[14]

Разделение полов в Риме выстраивалось как явление правовой жизни и не считалось природной данностью. Поэтому трудно объяснить приниженное правовое положение женщин без исследования того, как разделение полов в Риме влияло на центральные правовые усатновления – право родства и право наследования. Обобщая сказанное, подчеркнем, что правовой статус мужчин и женщин не может быть объяснен простой констатацией «склонности» одних государств и обществ к большему равенству полов, а других – к меньшему. Восприятие равенства в качестве измеримого параметра и стремление описывать историю женщин как серию успехов и неудач на этом фронте вводит в заблуждение. Равенство само по себе нуждается в рассмотрении как исторически обусловленное явление.[15] Установленные законом положения создают некую «правовую архитектуру», внутри которой конструируются различия, их-то и должна рассматривать история. Сужение рамок вопроса изменяет объект исследования. Целью исследования не должна становиться констатация исключения женщин из чужого мира. И даже стремление искать медленную и частичную интеграцию женщин в мужской мир также непродуктивно. (Некоторые исследователи напоминают о случаях, когда латинские переводчики отмечали, что «слово мужской природы может быть использовано при рассуждении об обоих полах»).[16] Проблема состоит в ином – в том, чтобы объяснить, каким

образом закон оформлял отношения между мужчинами и женщинами. Задача – в том, чтобы выяснить, как женские правовые статусы иллюстрировали подсобную роль, дополнительность женщин в общей системе, определяемой правами мужчин.

Женщины, семья и власть передачи прав

Отцовская власть и наследование

Мы начнем исследование вопроса с рассмотрения положения мужчин, так как статус женщины может быть определен только относительно мужского статуса. И сразу столкнемся со странным, парадоксальным фактом: *paterfamilias* (отец семейства) обязан своим наименованием отнюдь не тому обстоятельству, что имеет законное порожденное им потомство. Мужчина может иметь детей и не быть при этом *paterfamilias*. С другой стороны, он может получить наименование *paterfamilias*, не породив и не усыновив ребенка.

Термин *paterfamilias* и в юридической терминологии, и в общераспространенных формах обращения применялся только к мужчинам-гражданам, не находившимся под властью отца или других старших родственников по мужской линии. Лицо, именовавшееся *paterfamilias*, находилось на вершине власти по линии родства. Его отец мог умереть, он сам мог быть «эмансипирован» своим отцом или дедом (то есть освобожден от прежних связей, прежде всего правовых, с отцовской властью). В свою очередь, *paterfamilias* имел отцовскую власть над своими родственниками по нисходящей, если таковые имелись. В римском праве событием, делающим мужчину «отцом», была смерть его отца, а не рождение собственного ребенка. В этот момент сын переставал быть сыном и вступал во владение не только наследством, если таковое имелось, но и – одновременно – во владение властью над всем потомством. Система не имела зазоров. Правовые узы не разрывались эмансипацией, усыновлением или освобождением отца (сына) из рабского состояния, то есть вследствие удаления преемника из очерченной правом сферы влияния умершего отца – и так вплоть до его смерти.[17]

Женщины строго исключались из этого порядка преемственности. Конечно, дочери являлись субъектами отцовской власти, и допускались потому к некоторому участию при утверждении завещания. Принцип равенства преемников был выдвинут в Законах двенадцати таблиц (450 г. до н. э.), и практика императорского времени показывает, что

этот порядок никогда не подвергался сомнению. Наоборот, дети всегда исключались из наследования своей матери (за исключением особых обстоятельств, о которых будет сказано ниже). Это происходило потому, что связь между матерью и детьми была естественной, а не правовой, и такие связи по материнской линии в Риме признавались. Дискуссии по этому вопросу мне кажутся неуместными, поскольку отрицать наличие таких связей может только слабоинформированный историк. Нет оснований и для сравнения связей по материнской линии с агнатскими (родством по мужской линии), которые преобладали, но только в раннеархаический период (к тому же у нас нет неопровержимых тому доказательств).

Проблема в другом: социальная история уделяет слишком мало внимания регулированию социальных отношений с помощью права. Рассматриваемый нами вопрос – это не вопрос родственных взаимодействий, и не вопрос происхождения, но вопрос об изощренности тогдашней системы наследственного права, которое умело скрывала эти отношения. Главный постулат: наследования без власти отца быть не может. Не удивительно, что институт отцовского права вытеснил институты родства и происхождения до такой степени, что они оказались окончательно выведенными за рамки нормативной системы, лишенными юридического содержания (так, напрмер, после усыновления, которое устанавливало связи в рамках отцовской власти и вытесняло прежде существовавшие отношения «естественного» отцовства, отрицались все наследственные претензии). Гражданское право Рима утверждало: наследование от отца к сыновьям и дочерям не основано на принципе агнатского родства или происхождения. Оно требовало правового оформления отцовской власти, а кровная связь между предками и потомками могла быть тому предпосылкой, не более.

Вопрос о ребенке, рожденном после смерти отца, уже не один век вызывает пристальный интерес исследователей теории права. Меня всегда привлекала, например, оригинальная аргументация римских юристов, согласно которой вся пища, потребляемая беременной женщиной ради себя или ради своего чрева, предназначалась еще не родившемуся ребенку и считалась взятой из наследства умершего отца.[18] Правовая фикция подобного рода – необычный пример строгости, с которой римское право формулировало наследование по мужской линии. Таковое наследование регулировалось властью, юридическим присутствием отца (под чьим покровительством лицо должно было быть на момент вступления в права наследства, даже если бы отцовскую власть нужно было искусственно продлить в чрезвычайном случае рождения ребенка после смерти его родителя). И нет более красноречивого примера выражения римского представления о наследовании, чем право-

вое определение того, что создает наследника, родившегося после смерти отца. Оно сформулировано Гаем: «Ребенок, родившийся после смерти родителя — это тот, кто, будь он рожден при жизни отца, находился бы под его властью и был бы его законным наследником».[19]

Для того, чтобы понять, какую роль отводит римское цивильное право женщинам, мы должны вначале исследовать природу происхождения по материнской линии и затем сравнить ее с аналогичной мужской.

Отцовская власть, которой была лишена женщина, была не только «властью» в патриархальном смысле этого слова. Наличие этого архаического института, относительно которого историки и антропологи скептично настроены, отрицать бессмысленно. Он сущестовал и выражался не только в реальной авторитарности, но воплощал в себе искусственно созданный, идеальный, абстрактный институт — происхождение по мужской линии. Его нужно было противопоставить естественным связям происхождения — а они велись по женской линии. Происхождение по мужской линии имело ценность лишь с точки зрения права и лишь потому, что конструировало новую форму межличностных связей — «авторитет». Если по той или иной причине эта связь разрывалась, сыновья и дочери исключались из наследования. Согласно правилам этой системы, законными наследниками были не потомки умершего первой очереди наследования, а те потомки, кто на момент смерти отца находились под его властью. Чтобы точнее и более кратко изложить суть данной ситуации, римляне создали выражение *heres suus* (надлежащие наследники). Оно впервые появилось в архаические времена и все еще употреблялось в Кодексе Юстиниана: решь шла о наследниках, находящихся «под властью умершего».[20] Вплоть до конца периода Республики, когда городской претор распространил-таки право быть избранными на наследников (чтобы включить в списки эмансипированных детей из класса свободных), допускалась фикция по которой эти новые наследники, объединенные с надлежащими наследниками (sui), «были как бы под властью отца, когда он умер».[21] Другими словами, всякий раз, когда преторское право расширяло традиционный порядок наследования, утвержденный гражданским правом, возникала необходимость оправдания действий. Потому-то и была создана фикция — воображаемая potestas — и она уже могла существовать и после эмансипации, так как система без этой фикции просто не срабатывала.

Эта правовая процедура не имела ничего общего с реальной социальной ситуацией, хотя в конечном счете были предприняты усилия, чтобы их сблизить. Описанные институции и связи придавали смысл другим институциям, и в особенности — институту наследования по материнской линии, чьи установления можно рассматривать как прямо

противоположные. Но было бы методической ошибкой сравнивать оба этих института до того момента, пока мы не условились о понимании правовой структуры, часть которой они оба являлись.

Давайте рассмотрим для этого *patria potestas*, которая находилась в самом центре правового разделения полов. Не имеет смысла в этом случае обращаться к демографическому материалу, например, извлеченному из надгробных надписей и показывающему, каким было соотношение взрослых граждан мужского и женского пола, оставшихся под властью отца на момент их совершеннолетия. Предположим, что это было соотношение один к четырем. Из этого, однако, не следует, как утверждал Р. П. Сэллер, что институт *patria potestas* в период классической империи фактически не имел никакого значения и просто достался поздним временам от периода, когда он был создан.[22] Иначе следовало бы допустить, что в период архаики мужчины жили дольше — а это предположение, с которым не согласится даже имеющий богатое воображение историк. Аргумент абсурден, следовательно, реальную проблему следует искать в другой плоскости. Институт никогда не является отражением социальной практики; его значение не может быть оценено только на основании подтверждения или опровержения тех или иных фактов.

Поскольку исследователь верит, что «отцовская власть» относится исключительно к конкретной форме власти, — постольку он может недооценить значение этого института в случае, если ему докажут, что такая форма власти более не используется.[23] Но если начать рассматривать воображаемый механизм, который управляет всей социальной жизнью и выявить способы, при помощи которых правовые различия воздействуют на общество, — эффективность института отцовской власти станет куда более явной. Он заявляет о себе не только там, где социологи его ищут и иногда находят, в форме патриархального авторитаризма[24], но и в регулировании наследственных прав законных потомков.

Отцовская власть была «законной связью» (как однажды назвал ее знаменитый специалист в области права). Она вытеснила естественную связь родственников, достаточную для установления материнства, но не достаточную для установления отцовства. Возникала правовая связь не с рождением ребенка, но в связи с определенным с правовой точки зрения событием. Происходящее могло разорвать эту связь, а смерть не могла. И в конечном счете именно правовой связи было достаточно для установления порядка законного наследования, и умерший мог через нее продлить свое существование поскольку наследование было именно по его линии.

Почему система была столь сложной? Совершенно ясно, что ответ заключается не только в том, что у римлян были сложные представления об отношениях родства. Читатель может посчитать странным, что столько места отводится рассмотрению прав мужчин в главе, посвященной правам женщин. Но другого способа добиться верного понимания того, почему наследование не передавалось тогда по женской линии, — просто нет, если мы не хотим убедить себя, что женщины сильно страдали из-за установленного законами римского права приниженного положения. Хуже этого заключения – только убеждение, что лишь агнатическое родство было признаваемой законом формой наследования.[25] Для нас важно другое: понять, почему-таки передача наследства по мужской линии требовала неразрывности власти на момент вступления в права наследования. Отсутствие аналогичной власти (у женщин) могло бы тгда стать ключом к пониманию статуса женщины.

Понимание правовых уловок, которые позволяли потомкам по мужской линии вступать а права наследования, позволяет объяснить, почему римские матери исключались из ряда наследников. Начиная со времени архаики и до завершения истории существования римского права (рубеж отмечен компиляцией Юстиниана), женщины не имели «надлежащих» наследников. Принципиальной причиной этого было то обстоятельство, что отношения мать – ребенок не являлись частью институционального аппарата «власти».

Римское наследственное право признавало только агнатических потомков, и на основании этого можно предположить, что исключение наследников по материнской линии, на которых основывается целая система наследования без завещания, осуществлялось в соответствии с системой родства. По Законам двенадцати таблиц (450 г. до н. э.) только потомки по мужской линии (сыновья и дочери отца, внуки и правнуки сыновей отца и т. д.) находились в первой очереди наследования.[26] Вторая очередь наследования включала в себя родственников по боковой мужской линии, тех, кого право определяло как «агнатов».[27] В рамках этой группы потомков мужчины и женщины обладали равными правами. В группе наследников по боковой линии ситуация менялась со временем (возможно – начиная с принятия нового закона, скорее всего закон Вокония от 169 г. до н. э.). Окончательно «агнатический круг» женщин, допущенный к наследованию, был ограничен кровными сестрами: дочери братьев, тетки отца и двоюродные сестры по боковой линии со стороны отца были исключены из числа наследниц.[28] Хотя в римском наследственном праве женщины рассматривались как равные мужчинам (дочери уравнены с сыновьями, сестры – с братьями), право исключало всех родственников по материнской линии. Дети не насле-

довали своим матерям; племянники – братьям и сестрам матери, двоюродные сестры – детям братьев и сестер своей матери.

Поскольку вопрос о наследовании был центральным, система родства не придавала никакого значения вопросу о происхождении по материнской линии. Однако исследование только отношений родства мало, что дает пониманию системы. Правовая структура должна была возводиться на родственной системе, но – с другой стороны – ей же и предстояла в определенной степени «затемнить» ее истинную природу. «Надлежащие» наследники (*sui*) – не одно и то же с агнатическими наследниками. Они являлись также (и это было главным!) потомками, находящимися под отцовской властью. Сыновья, с которыми эта правовая связь была разорвана, теряли статус наследника. Но являлось ли это следствием полного уничтожения родственных связей с ними? Конечно нет, так как они продолжали быть родственниками своего отца по природе. Там, где право отступало, в свои права вступала природа. Естественное родство выступало в качестве постоянного основания для определения происхождения, лишенного юридического покрова. Отец назывался «природным», если он эмансипировал своего ребенка или отдал его на усыновление – иными словами, передал его под власть другого мужчины. С отказом от власти, на которой основывалась вся система наследования, все отношения родства не прекращались. В таких сферах, как общая ответственность, необходимость предоставления пропитания, религиозные обязательства продолжающиеся отношения родства по происхождению признавались законом.[29]

Отсутствие у матери *Patria potestas*

Итак, система родства как таковая была отлична от механизма наследования. Отсутствие правовой структуры, построенной на материнской линии наследования, в сопоставлении с аналогичной, построенной с отцовской стороны, помогает понять, почему исключалось наследование по женской линии. Слишком мало внимания обращалось ранее на тот факт, что юридические тексты, которые пытались обосновать это исключение, не ограничивали себя рамками комментариев относительно родства. В них отнюдь не говорилось, что дети не являются законными наследниками своих матерей только в силу когнатического, а не агнатического родства. Юристы говорили о другом: они подчеркивали тот факт, что мать лишена *patria potestas*.[30] Из этого вытекали многочисленные последствия. Женщины не могли выбрать наследника посредством усыновления: «Женщины ни при каких обстоятельствах не могут усыновлять, ибо даже их потомки не находятся под их властью».[31] Важным следствием было и то, что мать, в отличие от отца, не могла иметь «над-

лежащих наследников», то есть детей, находившихся под ее властью на момент смерти матери и призванных принять ее власть (как они скорее всего собирались бы сделать после ее смерти, если бы закон воспринимал мать и ее детей как единую правовую единицу до и после ее смерти). Павел говорит нам, что в случае, когда наследник вступает во владение имуществом отца, мы наблюдаем столь совершенную непрерывность, что возможно перепутать смерть и жизнь. По контрасту, Гай утверждает, что если сын вступает во владение собственностью матери, потому что она включила его в свое завещание, результатом будет разрыв и отсутствие непрерывности. Сын в этом случае не является suus, он – внешний наследний (легатарий), причисленный к посторонним лицам. Следовательно, он имел право принять наследство или отказаться от него после надлежащего обдумывания: «Также относительно наших потомков, если они будут назначены нашими наследниками по проявленной в завещании воле, то они будут считаться внешними легатариями, если они не находятся под нашей властью. Следовательно, дети, которых их мать назначила своими наследниками, будут принадлежать к категории внешних легатариев, ибо женщины не имеют под своей властью своих детей».[32]

Система наследования без завещания основывалась на правилах, которые формировались вопреки нормам, основанным на родстве. Во времена, когда женщина вступала в брак в рамках так называемой *manus*-системы (то есть подступление «под руку», власть предержащего), она входила в дом своего мужа на правах дочери (*filiae loco*) и становилась его наследницей вместе с другими надлежащими наследниками, состоящими под властью ее мужа. Следовательно, закон приравнивал мать к детям по правовому статус, определял мать как единокровную сестру ее собственных детей на основании того, что они все находились в пределах юрисдикции и под potestas одного и того же главы семейства. Благодаря этой юридической уловке дети получали возможность наследования по матери не потому, что они являлись ее детьми, а потому, что они все были агнатическими родственниками.[33] Приведенный пример показывает, как агнатическое родство может быть сведено к связи, вырастающей из пребывания под властью одного и того же лица. При тщательном рассмотрении выясняется, что фактически все агнаты могли быть допущены к наследованию: братья и сестры были субъектами отцовской власти; дяди, тети со стороны отца и племянники – субъектами власти отца-домовладыки. Дед мог и не прожить так долго, чтобы обладать властью над двумя поколениями, но самой возможности этого было достаточно для объединения поколений в одну группу. Подобный довод мог быть приведен и относительно двоюродных сестер с отцовской стороны. Подводя итог, скажем, что поря-

док агнатического наследования является юридическим построением, основывающимся на единстве и непрерывности власти.[34]

То значение, которое я придаю иституциональной структуре, подтверждается активным обсуждением в Дигестах казусов, связанных с *heres suus* и прерыванием преемственности. Никто из потомков, зачатых после смерти предка, не призывался к наследованию имущества предка. Многое в этой ситуации понятно. Но как же поставли в случае, когда поколение, находящееся между предком и потомками, погибало или переходило из одной юридической сферы в другую? В этом случае потомство оказывалось не состоящим под *potestas* умершего даже в момент зачатия. Составляющие потомство не считались ни наследниками умершего, ни даже его родственниками. «В соответствии с бытующим обыкновением», – писал юрист Юлиан во времена правления императора Адриана, – «правнуки являются родственниками прадеда, даже если они были зачаты после его смерти, но это – неправильное употребление термина, в частности, – неправильное и с точки зрения языка».[35] С точки зрения знатока права, отношения родства с прадедом существуют только до тех пор, пока существуют правовые отношения – либо отношения *potestas*, либо в случае посмертного рождения ребенка – их фиктивное продление. Правовой симбиоз имел абсолютное преобладание над отношениями родства. Принцип правовой непрерывности или, другими словами, неразрывности связи между одной *potestas* и другой, формулировался заново для разрешения трудных казусов.

Непрерывность власти – вот то, чего определенно была лишена мать, именно поэтому она исключалась из линии наследования. Мать не имела абстрактной власти, которая могла бы быть увековечена в ее имуществе и потомстве в неизменяемой правовой форме. Происхождение по материнской линии не могло быть включено в абстрактное понятие исключительного права, которым наделяли вместе с дарованием жизни отцы, и не могло установить правила, регулирующие все аспекты отношений мать – ребенок. Когда смерть отца приводила к прекращению его власти, его дочери становились самостоятельными с правовой точки зрения (наряду с братьями). Однако, в отличие от своих братьев, потомки женского рода не наделялись передаваемой властью, которая переходила к мужским потомкам из поколения в поколение. В этом заключалось решающее различие в положении полов в римском праве. Ульпиан обобщил это различие в сильном афоризме: «Женщина – начало и конец ее собственной семьи». Лишенная власти над другими, она ничего не имела для передачи.[36] Происхождение и родство в данном случае не имели никакого значения.

Система не имела оснований ни в каких обычаях определения родства; об этом свидетельствует и его номенклатура. Дальнейшие свиде-

тельства можно извлечь из правил, касающихся инцеста: запрет на вступление в брак накладывается равным образом на обе стороны. Запрет отцеубийства переносится на обоих родителей, хотя народная этимология (*patricida*) заставляет предположить, что запрет относился главным образом к отцу. Различные источники свидетельствуют, что в те времена существовало сопротивление «ошибочным» попыткам применить этот закон и в случае убийства матери.[37] Однако другие источники говорят, что закон применялся в случае убийства parens (слово, которое может означать как отца, так и мать), так что убийца матери подвергался такому же наказанию, что и отцеубийца: его зашивали в мешок и сбрасывали в Тибр (такой способ наказания, вероятнее всего, должен был предотвратить возмездие всему коллективу со стороны сверхъестественных сил).[38]

Сходным образом, и мужчины и женщины являлись субъектами обязательства обеспечивать пропитанием своих родителей.[39] Наряду с вниманием к обязанностям, освященным законом, это предполагало еще и почтение, которое должно было быть проявлено к обоим родителям, – оно исключало привлечение их к суду[40], как и вообще любой акт неуважения по отношению к ним.[41] Единодушие законов, как в случае норм, касающихся принятия наследства, так и обязательств по вспомоществованию и защите от судебного преследования, распространялось на всех родственников данных степеней родства без соблюдения иерархии мужской и женской линий.[42]

Социальная практика – насколько возможно проследить ее по источникам периода поздней республики – также постепенно менялась в указанном направлении. Возьмем для примера обычаи, связанные с генеалогией. Когда римский аристократ перечислял своих предков, он, как правило, не отдавал предпочтения предкам по отцовской или материнской линии. В самом деле, если материнская линия была более значительной, то он мог начать список предков и с ее представителей. Маски предков обоего пола из отцовской и материнской линий вывешивались на стенах атрия. Во время похорон умершие родственники с обеих сторон были всегда достойно представлены в процессии, которая следовала за телом вновь умершего: деды и бабушки, дяди и тети – как по материнской линии, так и по отцовской.[43]

Родственники со стороны матери практически не были каком-то в приниженном положении, не было и пренебрежения в отношении со стороны правовых и социальных норм. Однако в Риме функция завещания была источником власти, поскольку она устраняла прерывность и усиливала постоянство. Один из правоведов, Павел, говоря о наследовании по мужской линии, определял его как «непрерывность власти», то есть он видел его во властной силе, которой человек наслаждался по

отношению к своим потомкам, раз уж он освободился от зависимости от кого бы то ни было. В некотором смысле, выражаясь юридическим языком, порядок власти превосходил сам порядок жизни. Статическое увековечивание этого вело свое начало из положения вещей, от которого осталось только название. Но это положение воспроизводилось каждый раз, как только чужестранец становился гражданином Рима. Закон, или император даровали гражданство не только мужчине, но и его жене и детям. Вместе с гражданством к мужчине приходило право власти над своей фамилией. Непрерывность мужских прав таким образом гарантировалась с самого начала.[14] Соответственно, женщины не могли передавать наследства и только в этом смысле корректным будет высказывание: они были «началом и концом их собственной семьи». Обобщая сказанное: женщины были исключены из институционального распространения своей собственной персональности.

Женские завещания

Если отвлечься от законного порядка наследования, то легко заметить: биполярность родства в Риме давала индивиду значительную свободу в выражении чувств и принятии обязательств в отношении родственников.

Завещания были очевидной демонстрацией важности связи с матерью и родственниками по материнской линии. Филипп Моро опубликовал блестящую серию статей о знатных выходцах из Ларина в Умбрии в 70–60 гг. до н. э.; С. Диксон изучила связи по материнской линии в семье Цицерона. Благодаря ей, мы знаем, что имущественная состоятельность жены Цицерона, Теренции, было, по-видимому, вполне достаточной, чтобы обеспечить будущее их детей, а не возвращать их агнатам.[15] Женщины имели собственность для передачи наследникам, так как они наследовали имущество своих отцов, будучи равными (в принципе) со своими сонаследниками-мужчинами. Они могли быть также названы льготными получателями имущества (бенефициариями) в завещании, хотя закон Вокония от 169 г. до н. э. запрещал гражданам, принадлежащим к первому налоговому классу называть женщин в числе наследников. Однако во времена Цицерона этот закон практически потерял свое значение и мог быть легко обойден приказом мужчине-наследнику передать часть унаследованного имущества женщине.[16] Таким образом, дочери и вдовы получали-таки собственность, которая затем переходила в распоряжение их детей. Другим источником средств у женщин было приданое, которое выделялось в их пользу отцами, родственниками, друзьями семьи и обычно возвращалось жене в случае или после расторжения брака. Приданое состояло из собственности, на-

ходящейся под опекой, неотчуждаемой собственности, наличных денег, одежды, рабов, земель и зданий; в высших классах оно могло представлять солидное состояние. Например, шестидесяти талантов золотом оказалось недостаточно для наследников Эмилия Павла, чтобы вернуть приданое его вдове. Теренция принесла своему мужу приданое в 400 000 сестерциев – сумму, равную имущественному цензу римского всадника, второго высшего класса в Риме.

Цицерон испытывал непреодолимые финансовые затруднения, когда должен был выплатить приданое дочери в рассрочку тремя ежегодными платежами (и мы знаем, что сумма в 60 000 сестерциев была лишь пятой частю каждого платежа). Бремя платежа было столь тяжким, что когда беременная Туллия решилась в 46 г. до н. э. на развод при полностью выплаченном приданом, Цицерон горько сожалел, что эта мысль не посетила ее годом раньше, когда подходил срок третьего платежа.[47]

Наследование, завещание, наследства, приданые: женщины имущих классов имели значительную собственность для оформления ее передачи случае их смерти. В этой статье нет возможности обсуждать вопрос о том, как используя свое богатство женщины могли расстроить работу механизма мужской власти – той самой власти, которая ограничивала их правоспособность. Давайте начнем с вопроса, действительно ли наследование от матери к детям представляло собой медленное, но неуклонное движение, как считает ряд ученых, от агнатической к неразделенной системе родства (ведь такое наследование осуществлялось благодаря оформлению прав агнатических родственников, особенно родственников по боковой линии со стороны отца).

Работы С. Диксона о римских матерях и Дж. Крука о наследстве римских женщин создают у читателя впечатление, что взгляды римлян на родство и родственные отношения существенно изменились в период поздней республики. Завещания давали родственникам (не только по материнской, но также и по отцовской линии, чьи законные связи *potestas* были разорваны – например, освобожденным братьям и сестрам) равные права с теми, кто, согласно архаичному праву, был основным законным наследником, а именно – *sui*, или наследникам, все еще находящимся под властью отца, а также наследникам второй очереди по отцовской линии. Новые правовые отношения между родственниками, до этого исключенными из дележа имущества, похоже, выросли на руинах древнего законодательства.[48] Преторианский эдикт окончательно предоставил когнатам право на наследование собственности ближайших родственников, так что дети, например, наследовали имущество своей матери согласно процедуре, дополнявшей систему законного наследования. Новое право наследования без завещания, основанное

на юридических полномочиях городских властей, вытекало из норм древнего законодательства. Можем ли мы интерпретировать эти изменения как признаки установления более тесной связи между матерью и детьми?

Когда в конце периода республики начало действовать новое преторианское наследственное право, это еще не означало прекращения бесспорного главенства прежних гражданских норм в отношении наследования. Когда претор представлял «переуступку в собственности» (технический термин для обозначения права детей и родственников матери на ее собственность), целью его было отнюдь не установление равенства между материнской и отцовской линиями родства и наследования. Когнаты могли наследовать только при отсутствии *sui* и агнатов, которые по-прежнему обладали правом первоочередности. Новый порядок наследования стал лишь дополнительной процедурой, которая использовалась при отсутствии других возможностей. При старой системе собственность, на которую не претендовал «ближний» наследник (вплоть до седьмого колена), отходила к *gens*, или роду. При новой системе — на нее мог претендовать ближайший когнат. *Gens*, предъявлявший свои требования в конце III в. н. э., замещался отныне ближайшим родственником по материнской линии. Эта замена осуществлялась благодаря тесным связям, которые всегда существовали между потенциальными наследниками, их матерью и родней матери. Не поддерживаемые властью и традиционно игнорируемые законом, эти связи играли вспомогательную роль, то есть учитывались при отсутствии всех других возможностей, предусмотренных прежней системой (а они по-прежнему оставались в силе[49]). Преторианское право имело настолько незначительное воздействие на эту систему, что, согласно эдикту, дети могли наследовать матери не как «законнорожденные дети» (*liberi*), а как обычные родственники (*cognati*).[50] Согласно новому порядку — дополнявшему, но не заменявшему прежний — *liberi* считались дети, освобожденные их отцом и поэтому исключенные из разряда *sui*. Преторианский эдикт восстанавливал их право на наследование имущества так, как будто они не были исключены из-под отцовской власти, под которую подпадали с рождения. Это было сделано путем принятия фикции, что эти дети никогда не прекращали быть *in potestate*.[51] Однако подобное решение не могло быть принято в отношении детей женщины. Не было никакой возможности описывать их как бывших *sui*, которые после выхода из-под власти отца, могут восстановить свое право наследования: «Ни одна женщина не может иметь законных наследников [*sui*], или прекратить их иметь по причине эмансипации или какой-либо еще».[52] В описываемом случае было невозможно восстановить право, которое никогда не существовало, посредством фикции. Так что дети матери не считались

ее наследниками и просто включались в один ряд с другими родственниками, оказываясь последними в очереди на наследуемое имущество.

Было бы неверно утверждать, что родственные узы агнатов ослабевали, в то время как узы когнатов укреплялись. Еще более неверно предполагать, что старое наследственное право, основанное на осуществлении *potestas*, каким-то образом замещалось. Конечно, нам нужно признать, что родство по материнской линии было наконец-то признано наследственным правом, но само по себе это мало, что значило. Значение перемен может быть оценено только через рассмотрение того, как это признание происходило в отсутствии женской «власти». Только в свете такого подхода растущее значение родства по материнской линии может быть рассмотрено в верном ракурсе, помогая избежать некоторых социологических предрассудков, вынуждающих ученых ошибаться в оценке основной проблемы: разительного контраста юридических режимов, прописанных для мужчин и для женщин, неизбежности существования юридических признаков их различия.

Преодолела ли практика составления завещаний формальные различия между мужским и женским? Без сомнения, составление завещаний придало новое значение родству по матери. В этом смысле составление документов на наследование может рассматриваться как одна из многих практик, включенных в систему родственных связей. Но можно ли на основании кажущегося великодушия в отношении потомства женщины утверждать, что законодательство прогрессировало в сторону обеспечения большего равноправия полов? Предварительный ответ — «да». И все же не стоит забывать, что римская система родства была двусторонней задолго до I в. н. э. Ограничение наследования по материнской линии (которое преторианский эдикт устранил лишь отчасти), означало, что женщины были лишены не только права самостоятельно назначать наследников в своих завещаниях, но и отсутствие наследников по закону.

Систему наследования по мужской линии характеризовала норма, согласно которой имущество, принадлежащее мужчине, переходило его наследникам благодаря принципу непрерывности власти. Когда женщина в своем завещании упоминала сына или дочь в качестве наследников, она (вследствие своей юридической неправоспособности) не могла завещать им полностью все, что когда-то получила или нажила. Ее выбор должен был быть одобрен опекуном и принят ее наследниками. Между смертью матери и вступлением наследников во владение ее имуществом существовал период выжидания, во время которого ничего предпринимать было нельзя. Эта дискретность, «прерывность» отличала наследование по женской линии от немедленного наследования по мужской.[53]

Паритет материнских и отцовских завещаний

Как воздавалось должное эмоциональным и социальным связям детей с матерью (а это считалось необходимым), как передавалась собственность матери сыну (а эту передачу следует рассматривать как «детскую долю») – это вопросы особые. Источники I в. до н. э. сообщают нам, что такое случалось. Однако влекли ли подобные случаи изменения в отношениях? Всегда хочется представить, как происходили изменения, однако мы почти ничего не знаем о том, как женщины использовали свои завещания в более ранние времена, с того момента, когда они впервые (возможно около IV в. до н. э.) получили право составлять документы на наследование. Это право не касалось дочерей, находящихся под отцовской властью, которые, наряду со своими братьями, не получали наследственных прав, не касалось оно и жен, опекаемых мужьями, чья собственность сливалась с собственностью мужей. Незамужние наследницы находились под опекой ближайшего родственника (брата или дяди по линии отца). Очевидно, что эти опекуны никогда не давали своим подопечным возможности полностью распоряжаться своей частью семейного состояния.

Некоторые женщины не имели ни мужей, ни необходимых родственных связей. В таком положении были, например, некоторые вдовы, оставившие родственников, дабы перейти под власть мужей (юридически став их «дочерьми»). После смерти своих супругов и став владелицами их имущества, они получали право составлять завещание – но делать это лишь при помощи опекуна, избранного для них их покойными мужьями, или же (в ряде случаев) избранного самими женщинами, если это было оговорено согласием в завещании супруга. Определенной свободой в составлении завещания располагала такая вдова, имеющая детей. Предпочитала ли она в качестве наследников своих детей или же все же (чаще) своих родственников? Если бы мы располагали источниками, относящимися к эпохе «до Цицерона», возможно, можно было бы проследить существенную эволюцию. Но таких источников, к сожалению, не существует. У Циценрона, Плиния Младшего, равно как в некоторых надписях периода империи, и, прежде всего, в многочисленных случаях, описанных в Дигестах, упоминаются женщины, составляющие распоряжения в пользу своих детей и внуков, иногда в пользу мужей. Это свидетельствует о том, что женщины эти были выданы замуж вне режима *manus'a* (власти мужа). Но ясно одно: женщины чаще склонны были выбирать себе наследников из членов семьи мужа и своих потомков.[54] При недостатке документальных источников II–IV вв. до н. э., мы, однако, не можем ничего сказать о том, как же дело обстояло до этого. Для нас история начинается с I в.

Описываемые отношения и практики основывались на *officia* или социальных обязанностях. Юристы, тексты которых мы изучаем, в большинстве своем жившие после II в., особенно подчеркивали равенство прав и обязанностей. Сыновья и дочери могли подать иск по признанию завещания недействительным, если они были из него несправедливо исключены. Для принятия такого решения требовались серьезные нарушения в завещании, в случае которых подобная мера становилась оправданной. В первую очередь такой проверке подвергались отцовские завещания, поскольку отцы всегда имели право лишить своих детей наследства. «Но [право подать иск по поводу несправедливого исключения] предоставляется одинаково мужчинам и женщинам, являющимся наследниками по мужской линии. Люди могут также оспорить материнские завещания, и часто успешно».[55]

Описанное равенство можно обнаружить, по крайней мере, со времен Августа, признавшим недействительным завещание женщины, которая, родив двух детей, в зрелом возрасте вышла повторно замуж и провозгласила второго мужа единственным наследником. В конце правления Домициана Плиний Младший (наряду с другими сенаторами и квесторами) был назван со-наследником по завещанию матроны, ничего не оставившей своему родному сыну. Этот сын, посчитав себя жертвой несправедливости, умолял Плиния выделить ему его долю как знак признания несправедливого завещания матери. Развязкой стала следующая удивительная сцена: Плиний, основной наследник, созвал совет друзей, который должен был рассмотреть причины, по которым мать лишила наследства своего сына в его пользу. Совет согласился выслушать аргументы сына, чье исключение из завещания было выгодно судье; сын же заранее согласился принять решение своего соперника. «По нашему заключению, Курианус, твоя мать имела справедливые причины обрушить на тебя свой гнев».[56] Без сомнения, общество считало потерю материнского наследства серьезным наказанием, которое требовало тщательного расследования. Напротив, сын должен был иметь очень серьезные основания для недовольства действиями своей матери, дабы исключить ее из завещания. Это видно из случая, произошедшего приблизительно около 70 г. до н. э. Тогда Клуэнтий, знатный житель Ларинума, приостановил разработку своего завещания: с одной стороны, он не мог заставить себя упомянуть в нем свою мать, которая его ненавидела, с другой – не мог оскорбить ее, исключив ее из текста завещательного документы, поскольку этот жест могли не понять в обществе. Вполне возможно, что Клуэнтий осознавал и возможность того, что его завещание признают недействительным, если мать переживет его.[57] Во всех спорных случаях суд должен был установить, «пыталась ли мать бесчестными действиями или неподобающими уловками

обмануть своего сына, скрывала ли она враждебные действия за уверениями в дружбе, вела ли она себя, как враг, или же все же как мать». Эти формулировки, взятые из законов Константина (321 г.), могут быть дословно применены в случае Сассии, матери Клуэнтия, имевшего место за три с половиной столетия до них.[58]

Нет необходимости приводить другие подобные примеры. Иски о признании недействительными материнских завещаний встречаются в юридических документах II, III и IV вв.[59] Когда дело доходило до передачи собственности детям, материнство было настолько близко к отцовству, что в 197 г. н. э. Септимий Север выделил часть материнского имущества ребенку, мать которого умерла во время родов. Она не успела включить его в свое завещание до родов, и потому наследство перешло к двум старшим братьям новорожденного, которые были названы наследниками ранее. Этот эпизод был приравнен к случаям определения наследственных прав ребенка, рожденного после смерти отца, если отец не успел включить его в завещание или лишил наследства накануне своей смерти. Без сомнения, у матери не было «надлежащих» наследников, и для нее рождение ребенка не было объектом принудительного применения закона, который был поставлен над ее завещанием. Правосудие империи так и не пошло на то, чтобы полностью аннулировать прежние нормы, но оно все же оно исправило упущение, восстановив долю наследства последнего ребенка матери, «как будто все сыновья были названы наследниками».[60]

Различия при лишении наследства

Происходило ли уравнивание общественного положения мужчин и женщин, и существовала ли подобная тенденция в правовой сфере? По видимому, да. Однако, ответ на этот вопрос требует более тщательного анализа.

Мать не могла лишать наследства своих детей, ведь с юридической точки зрения они не являлись ее преемниками: от нее не требовалось указывать, что она исключает их из завещания, в которое они могли бы быть вписаны на законном основании, все, что ей надо было сделать, — не включать их имена в завещание. Мы знаем из источников, что сыновья, которые оспаривали материнское слово в завещаниях, жаловались на то, что ими «пренебрегли», их «забыли».[61] Отец же, напротив, не мог исключить сыновей из завещания, в котором они обязательно должны были быть упомянуты по закону. Лишить их наследства он мог только ясно и определенно, специально оговорив это в «пункте о лишении наследства» и указав, что он лично не желает, чтобы сыновья ему наследовали. Другими словами, имена «прямых» наследников (наследников,

чье право было основано на передаче отцовской власти) долженствовало совершенно недвусмысленно исключать из документа, используя определенное заявление в повелительном наклонении будущего времени (например: «Тит, мой сын, должен быть лишен наследства!»). Отсутствие подобной четкой формулировки, простое отсутствие имени сына в тексте могло стать основанием для аннулирования завещания. В таком случае передача наследуемого имущества осуществлялась, как при отсутствии завещания. Если в аннулированном завещании упоминались наследники, не предусмотренные обычным порядком наследования, – то они теряли все; исключенный же сын, при условии пребывания его под отцовской властью на момент смерти родителя, получал имущество полностью. В случае, если аналогичная ситуация возникала с дочерью, завещание не аннулировалось, но за исключенной наследницей признавалось право на часть имущества наравне с другими наследниками, указанными в документе. Речь могла идти о половине доли, полагающейся ей наряду с внешними наследниками, и половине – с надлежащими наследниками, т. е. с братьями.[62] Следовательно, на практике отсутствие имен сына или дочери в материнском завещании и четкая формулировка лишения их наследства в отцовском были равнозначны. Такая юридическая практика существовала в обществе, где на обыденном уровне признавались в равной степени связи человека с обоими родителями. И если подавался иск, на законном основании оспаривающий лишение наследства, магистраты обычно выносили благожелательный приговор в обоих случаях: и в случае отсутствия имени истца в материнском завещании, и в случае отсутствия формулировки лишения наследства в отцовском завещании. Однако, чтобы лучше понять ситуацию с этим кажущимся равенством, необходимо обратиться к истории закона о наследовании. Следует выйти за пределы повседневной практики, чтобы разобраться в тонкостях, которые и образуют различия, незаметные с первого взгляда. Основные различия присутствуют обычно там, где на поверхностный взгляд имеется сходство. С точки зрения основ права, акт неупоминания матерью кого-то из детей в завещательном документе означал совершенно противоположное акту лишения наследства отцом. Когда женщина не упоминала в тексте завещания своих детей, она таким образом просто позволяла действовать закону о наследовании. В то же время мужчина, желающий лишить своих детей наследства, должен был, наоборот, намеренно прекратить действие этого закона. Непрерывность наследования по мужской линии была основой, действие которой могло быть приостановлено только юридическим актом: либо эмансипацией, либо лишением наследства. В наследовании по женской линии основой была прерывность: требовалось волеизъявление, чтобы устранить разрыв.

Все это указывает на фундаментальное различие в положении мужчин и женщин: мужчины изначально обладали правом передавать потомству наследство – у женщин такого права не было.

Узаконение материнского наследственного права во II в.

Сделав родственников по материнской линии наследниками особой очереди, преторский эдикт только слегка изменил существующее различие между положением мужчин и женщин. Можно ли сказать что-либо подобное о сенатус-консультах (постановлениях сената, имевших силу закона) Тертуллианум и Орфицианум, первый из которых был опубликован указом Адриана, а второй при Марке Аврелии в 178 г.? В этих постановлениях, на первый взгляд, нет ни малейшего признака гендерных различий. Создается впечатление, что достигнуто реальное равенство между наследованием по женской и мужской линии. Но, как мы увидим, видимость обманчива. Доказывают ли указанные изменения законодательства, что во II в. у матерей появилась власть? Мазьелло, например, показал, что в период между Антонинами и Северами стало обычаем называть женщин в завещаниях опекунами их сыновей и дочерей; однако, несмотря на это, опекунство традиционно считалось мужской обязанностью, которую возлагали скорее на родственника-мужчину, хотя бы и очень дальнего, нежели на женщину, хотя бы это была и мать.

Так было до 390 г., когда этот обычай был упразднен законом Феодосия.[63] Тем не менее, новое законодательство о наследовании, сложившееся во II в., признавало обычаи, сформировавшиеся гораздо раньше, – обычаи, связанные со счетом родства по мужской и женской линиям. Как полагают некоторые ученые, римская семья была нуклеарной и супружеской; в таком случае, возможно предположить, что имущество, приобретенное одним поколением, концентрировалось в семье и передавалось потомкам обоих супругов. Лучше, однако, обойти вопрос о нуклеарной семье: к письменным свидетельствам о ней следует относиться с большой осторожностью. Так, было бы весьма опрометчиво допустить, как это порой делают некоторые историки, что надписи на надгробьях способны представить нам адекватный образ семьи. Есть существенные различия между общепринятыми выражениями чувств, представленными на могильных плитах и реально существовавшими социальными группами.[64] Тот факт, что кто-то уважает и оплакивает своего супруга, детей, родителей, но очень редко – братьев и сестер

не является надежным показателем размеров семьи. В наши дни на надгробьях обычно упоминается достаточно обширный круг лиц, может быть упомянуто множество членов семьи, – но мы прекрасно знаем, что семейные союзы в современном обществе нуклеарны и включают одну супружескую пару. Погребальные надписи могут рассказать нам о социальных стереотипах, которые окружали смерть, но нельзя строить на таком источнике представления о семейной структуре. Тем не менее, не стоит полностью и отказываться от гипотезы о нуклеарном характере римских семей. Я бы предложил признать возможным тот факт, что законодательство учитывало патримониальные связи, развивавшиеся между близкими родственниками, в основном – между родителями и детьми.

А для этого давайте обратимся к двум крупным реформам II в.

Сенатус-консульт Тертуллиану

Сенатус-консульт Тертуллианум позволил дать матерям, родившим трех детей (и вольноотпущенницам с четырьмя детьми) право претендовать на их имущество, если они умерали раньше них. В таких случаях прямыми наследниками сына (иногда – отцом сына или дочери) выдвигался встречный иск, потому что в череде предков отец всегда имел преимущество перед матерью. Однако из дальних родственников только единокровные братья и сестры покойного могли участвовать в имущественном разделе наравне с общей матерью: другие дальние родственники по мужской линии – дядья, племянники, двоюродные братья – совершенно исключались.

Поэтому на первых порах результатом внедрения вышеупомянутого закона стала практика предпочтения матерей другим родственникам по мужской линии (по крайней мере, это коснулось дальних родственников).[65] Если бы кто-нибудь стал искать документальные свидетельства, поддерживающие гипотезу о нуклеарности семьи, этот закон был бы единственным, на который было бы можно сослаться.

Сенатус-консульт Орфицианум

Сенатус-консульт Орфицианум 178 г. узаконил передачу наследства не от сыновей к матерям (мера, направленная на поддержку намерений иметь детей у свободорожденных и вольноотпущенниц), а от матерей к сыновьям. По этому закону порядок наследования для потомков женщины получал полное признание и согласовывался с аналогичным порядком для потомков мужчины. «Правила Ульпиана», представлявшие собой компиляцию IV в. и заимствовавшие имя этого великого юриста

времени Северов, четко характеризуют масштаб изменений в законодательной системе: «Законы двенадцати таблиц не допускали, чтобы дети матери, умершей без завещания, наследовали ей, поскольку у женщин нет прямых наследников. Но позже, благодаря представленному в сенат закону императоров Антонина* и Коммода, было решено, что у детей должно быть законное право наследовать своим матерям, даже если те не состояли в браке, основанном на manus [т. е., даже если мать не находилась под той же отцовской властью что и ее дети; тогда как по ранним римским законам, если мать находилась под такой властью, ее дети должны были бы наследовать ей, также как и она им, как и кровные братья и сестры]. Кровные братья и сестры матери, а также все родственники по мужской линии лишаются наследства в пользу ее детей».[66]

Разница между наследником матери и ее «потомком»

Право наследования, инициированное законом, которое *ipso jure* распространялось на потомков женщины автоматически, без требования с ее стороны (как и по предшествующему преторскому праву), дабы можно было прибегать к фиктивной передаче имущества (*successio legitima*) было установлено впервые. И это подтверждается источниками.[67] Чтобы упростить процедуру, были так или иначе признаны права новой новой группы наследников. Однако носитель высшей судебной власти по гражданским делам – претор – не всегда гарантировал их реализацию на том основании, на каком дети отца получали наследство, были ли они эмансипированы или нет. Потомки матери получали свое имущество в следующей группе – как *legitimi*.[68] Это была группа, в которую традиционно входили отцовские родственники по боковой линии (и, вероятно, те потомки отца, которые, после того как проходил крайний срок для заявления прав на наследство, как *unde liber*, то есть законные потомки, становились кандидатами в наследники второй очереди).

Другими словами, даже по закону 178 г., по которому дети матери признавались основными наследниками матери, их юридический статус был ниже, чем у детей отца.

В чем причина такого неравенства? Почему магистраты, несмотря на то, что и дети матери, и дети отца получили преимущество перед другими наследниками, все-таки усматривали между ними разницу и рассказывали об их правах в разных пунктах эдикта?

* Марка Аврелия. – *Примеч. ред.*

Долговечность этой юридической традиции достойна удивления. Очевидно, что и закон не мог отменить ее, наоборот, язык закона был изменен, чтобы придать официальную силу и обязательность давно установившимся практикам. Даже после наиболее значительных социальных трансформаций старая прочная основа осталась неприкосновенной (и не так важно, был ли это процесс постепенного ограничения семьи размерами супружеской пары и их детей с концентрацией имущества в их руках, или, к чему я больше склоняюсь, участившиеся случаи сожительства вне официального брака, которые поддерживались узаконением семейных и наследственных связей между матерью и родившимся в таких союзах детьми). Эту основу сохраняли не столько по причине излишнего консерватизма сознания, сколько потому, что она действительно была одной из наиболее живучих и глубинных основ общественной жизни.

Проблема отсутствия материнской власти в свете новых законов о наследовании

Что же мешало претору после опубликования нового закона относить и детей женщины и потомство мужчины к наследникам одной очереди? Это – важный вопрос. Учтем, что помехой претору не могло быть отсутствие равных прав на имущество матери и отца – закон 178 г. внес радикальные изменения. Так что, при отсутствии завещания, у детей было преимущество перед другими дальними родственниками по мужской линии и старшими родственниками матери, – такие же права были у *liberi*, имевших безусловный приоритет в наследовании отцу. Среди наследников первой очереди (*liberi*) и наследников второй очереди (*legitimi*) у детей женщины было очень своеобразное положение: они, безусловно не принадлежали к наследникам первой очереди, но и к *legitimi*, т. е. наследникам второй, их тоже нельзя было полностью отнести. Их положение (перемещение на более выгодную позицию – из наследников третьей очереди, т. е. родственников по женской линии, в наследники второй очереди, legitimi – хотя и не в наследники первой очереди, которыми были *liberi*, дети, освобожденные из-под власти отца) не могло изменить ситуации, при которой для детей женщины вторая очередь наследования на деле становилась первой.

Для детей женщины очередь наследования выгодно изменилась в связи с описываемыми нормами не только по сравнению с другими наследниками их матери, но и по сравнению с их прежним положением: теперь их позиция была сравнима с позицией наследников мужчины. Итак, дети родителей по отношению к отцу были теперь, как и раньше, наследниками первой очереди, а по отношению к матери они остались

наследниками второй очереди, но шли, так сказать, первыми — имели абсолютное преимущество.

Причина такого странного положения уже известна нам из Ульпиана: «У женщин нет прямых наследников». До сенатус-консульта Орфицианум дети наследовали матери только как наследники, указанные в завещании, или родственники по женской линии, т. е. наследники третьей очереди. После 178 г. такой наследник, являясь suus отцу и поэтому принадлежа (даже, если уже не состоял под отцовской властью) к числу наследников, не всегда мог рассматриваться как родственник своей матери, хотя он становился ее основным наследником.

Чтобы понять разницу в положении наследников, сначала обратим внимание на процедуру передачи собственности, обязательную при вступлении в наследство. На этом уровне – разница почти не имеет значения. Следует ли рассматривать изначальную юридическую неправоспособность женщин как пережиток архаичной юридической традиции, уже бездействующей в рассматриваемое время? В таком случае власть мужчин над своими детьми также должна была быть «остаточным явлением». Однако мы видели, что это не так, по крайней мере, — в том, что касается порядка наследования. И какое же значение имело установление лишенное, по-видимому, практического смысла? Раньше, как мы видели, весь порядок передачи имущества по завещению был связан с отцовской властью. Чтобы понять, почему эта связь так долго сохраняла свое значение, мы решили не обращаться к архаическому периоду. Тогда, и правда, все это имело смысл. Однако применительно к нашей ситуации затруднительно проследить основания, вследствие которых значение установления было вначале очевидно для всех — а потом якобы утрачено (и при этом установление функционировало!).

Вместо этого перенесем внимание с патриархальной семьи на менее ясный вопрос о передаче прав мужчинами. Похоже, что сенатус-консульту Орфицианум было трудно рассматривать сыновей матери на равных основаниях с сыновьями отца, поэтому мы обратимся не к поискам в законе следов двойного счета родства, а к другому аспекту, ушедшему весьма далеко от реального толкования: невозможность для женщин классифицировать свою связь с наследниками как связь, основанную на власти. Вместо того, чтобы рассматривать трансформацию законов о наследовании как признак ослабления сплоченности рода, мы обратим особое внимание на принцип преемственности. На этом принципе у римлян основывалась система гендерного разделения. В новом законе (узаконенной передачи наследства от матери к сыновьям) принцип преемственности соблюдался в механизме приспособления разницы между полами к потребностям общества — преемственность достигалась ценой некоторых формальных искажений.

Узаконение права наследовать матери утверждалось постепенно. До и после принятия нового закона сыновья и дочери оставались непрямыми наследниками матери и должны были изъявить готовность для получения завещанного матерью наследства. Это обстоятельство вытекало из отсутствия у матери власти над семьей, и оно было ясно обозначено в сенатус-консульте: «если они захотят, чтобы законное наследство перешло к ним».[69] Как и все непрямые наследники, дети должны были заявить о формальном принятии завещанного имущества. Им предоставлялся определенный срок, чтобы выразить свое мнение. Если они не заявляли о принятии наследства до истечения срока, другие родственники матери получали преимущественные права на него. Известен случай, когда сын отказался от причитающегося ему от матери имущества, и оно отошло к ее племяннику, сыну ее брата.[70]

Посмертный ребенок женщины

Юристы старались очертить все логические следствия, вытекающие из новой ситуации, в которой женщины оказались наравне с мужчинами, по крайней мере, в праве иметь законных наследников в лице своих детей. Насколько же статус женщины приблизился к статусу мужчины после изменений в системе права? Что за новая связь возникла между матерью и ребенком, позволяющая объяснить сближение статусов, несмотря на глубинную разницу между полами? Можно ли обнаружить юридическое основание нового статуса женщины без определения этой связи в терминах властных отношений, как в случае с мужчинами? На мой взгляд, именно такая цель стояла перед юристами, которые разбирали – пусть чисто с академической и гипотетической точек зрения – положение детей, родившихся после смерти матери.

Обратим внимание на следущие сведения, содержащиеся у Ульпиана: «Предположим, что беременная женщина умирает, и что после ее смерти ее лоно вскрыто и оттуда извлечен ребенок. Этот ребенок по закону имеет право стать наследником своей матери в качестве ее ближайшего родственника [т. е., родственники его матери имеют преимущество перед ним в очереди наследования]. Однако, с момента принятия сенатус-консульта Орфицианум у него есть также право на наследство в качестве наследника по закону [т. е. наследника второй очереди]. В самом деле, он находился в лоне своей матери на момент ее смерти».[71] Другими словами, ребенок, изъятый из тела мертвой матери, отныне рассматривался как законный наследник, точно также как и ребенок, рожденный после смерти отца, всегда рассматривался как его посмертный наследник. То, что эта параллель подчеркивалась, подтверждается другим отрывком из Ульпиана, который касается неофициальных

завещаний. Точно так, как посмертный ребенок мог оспорить завещание отца, который не включил его в число наследников, «основываясь на том, что на момент смерти отца он (ребенок) уже находился в лоне матери», также и «ребенок, изъятый из материнского лона путем кесарева сечения, после того, как она написала свое завещание, мог оспорить его».[72] Ранее, в императорском указе 197 г., мы встречались с подобной тенденцией разрешать юридический казус путем проведения параллелей между ребенком, рожденным после смерти мужчины и ребенком, чья мать умерла в родах. В рассматриваемом же случае мать умирала до того, как ребенок родился. Этот гипотетический случай – почти на грани возможного – как раз служит примером излюбленного приема римских юристов: не столько разрешать конкретные проблемы, сколько четко очерчивать возможные ситуации таким образом, чтобы с юридической точки зрения, даже в самых неправдоподобных случаях, отсутствовала всякая неопределенность.

Если закон утвердил законное право передачи матерями наследства своим детям, что в определенном смысле было аналогично передаче наследства от отца его детям, то для юристов было очень заманчиво рассмотреть возможность существования посмертного ребенка матери, раз уж такая ситуация предусматривалась в случае с отцом. Но дети, рожденные после смерти отца, были все же заурядным явлением, и изучение подобной практики способствовало появлению идеи фиктивной отцовской власти, которая распространяется на ребенка, находящегося в утробе матери. Посмертные же дети матерей были явлением куда более редким и могли значить только одно: у каждого ребенка есть мать, даже если она умерла до его рождения, произошедшего уже путем извлечения ребенка из тела матери. Тело было телом матери, следовательно, ребенок – ее наследник. Посмертное отцовство ассоциировалось с юридическим определением периода, ограниченного зачатием ребенка и преемственностью отцовской власти, которая являлась основой наследования. Посмертное материнство (явление очень редкое), кроме генетической связи, было дополнено самостоятельной юридической связью между матерью и ребенком, благодаря сенатус-консульту Орфицианум, который трактовал всех детей женщины как законных наследников.[73] Однако сын, признанный таким образом законным наследником, не признавался сыном (вот, парадокс!) – закон делал его лишь наследником по закону. Удивительное соединение законности наследования и незаконности происхождения: *hereditas legitima* (законное наследство) признавалось в случаях с незаконнорожденными детьми, рожденными незмужними женщинами – ровно так же, как и в случае, если отпрыск был законным.[74]

Незаконнорожденные дети и наследники

«Детям, рожденным случайно [понятие *vulgo quaesiti* – дети, рожденные вне брака] не препятствуется заявлять свои права на наследство своей матери, основываясь на соответствующем законе [сенатус-консульт Тертуллианум], по которому их матери могут им наследовать, а они могут наследовать свои матерям», – так «Сентенции Павла» начала IV в. резюмируют все то, что нам уже известно по более ранним случаям.[75] Юлиан, современник Адриана, так же придерживается того мнения, что мать может наследовать своему ребенку, вне зависимости от того, рожден он в браке или вне его. Чтобы получить это право, свободорожденные женщины должны были только иметь трех детей, а вольноотпущенницы – четырех. Было лишь одно ограничение: дети должны были быть рождены свободной женщиной. Рабыня, освобожденная во время беременности, производила на свет граждан и имела законное право наследства.[76] Положения 178 г. основывались на таком же отсутствии юридической дифференциации материнства, как и меры, принятые при Адриане: по Ульпиану, «дети *vulgo quaesiti* признаются законом правомочными законно наследовать своей матери вместе с другими детьми».[77] Не имело значения, кто была их мать, – свободнорожденная или освобожденная. Зачатие ребенка могло произойти, когда женщина была рабыней, но было предусмотрено, что она может быть уже свободной, когда родит ребенка. Это условие сохранялось в силе, даже, если освобождение было отложено, по причине того, что у лица, наследующего рабыню по завещанию и оговаривающему освобождение рабыни, был необходимый промежуток времени перед тем, как освободить ее на самом деле.[78]

Во II в. закон не проводил различий между природным материнством и материнством по закону. Одни и те же права были у матери и ребенка вне зависимости от того, был ли он зачат в браке или нет. Такое положение вещей сохранялось и в IV, и в V в. Изменения произошли в VI в., с вступлением в силу постановления Юстиниана (529). По нему, среди детей, рожденных женщиной «знатного» положения, узаконение отпрысков было объявлено более предпочтительным, чем у незамужних, «потому что соблюдение целомудрия – это обязаность, которая ложится в особенности на женщин знатного положения, и для нашего правления является оскорблением допускать внебрачных детей».[79]

Когда у женщины были законные дети, этот текст использовался для того, чтобы оправдать лишение ее незаконных детей каких-либо прав на ее имущество. Однако им могли воспользоваться, только если у женщины были и законные, и незаконные дети. Первые были предпочтительнее вторых. Даже, если это разделение касалось только высших сословий, оно обозначало примечательное новшество, соответствую-

щее традиционному римскому законодательству, помогая нам теперь понять его своеобразие.

Дети, рожденные вне брака, не были связаны ни с кем, кроме матери. И, даже более того: не было никакой юридической связи между ребенком и матерью, потому что различий между детьми от законного супруга и детьми от кого-то еще тогда никто не делал: мать была просто матерью и только. Ее сын не считался *iustus filius* (сыном по закону), потому что таким образом юридически определялся только сын по отношению к отцу.[80] Сына, признанного (или, если предполагалось, что он признан) мужчиной и его законной супругой, называли *iustus*.

Что касается матери, то не было причины именовать ее *iusta*, поскольку ее идентичность в качестве матери определялась не только фактом вступления в брак, но, собственно, рождением ребенка. Она была *cert*a (известна): было достаточно того факта, что она родила. Единственное имя, которое от нее могли потребовать, это *mater civilis*, мать гражданина.[81] Эта формулировка имела очень точное значение в том контексте, в котором она дошла до нас. Она значила, что право наследовать римлянке принадлежит только тому ее ребенку, который (как и она сама) является гражданином Рима. Дети, утратившие гражданство, лишались наследства.[82] Аналогичным образом Юлиан пишет, что римлянка не может наследовать своим детям, если они стали рабами, а потом были освобождены, потому что свободная женщина и гражданка не должна иметь сыновей и дочерей – рабов: такое изменение статуса детей означало, что женщина переставала бы «быть их матерью».[83] Таково значение понятия *mater civilis* – оно обозначало мать гражданина (мужчины или женщины).

Права женщины, связанные с наследством, действовали только в рамках правового поля гражданской общины; естественно, что надо было быть гражданином, чтобы пользоваться этими правами. Таким образом, для женщины положение «быть матерью гражданина» не определяло юридической связи матери с детьми, тогда как для мужчины существование *iustus filius* обозначало связь отца с сыном, проистекающую из его законного брака.

Было ли это нововведением II в.? Признавались ли права матерей и детей, лишенных матерей, до успешных реформ Адриана и Марка Аврелия? И было ли нужно указывать на юридические детали зачатия, как это делали после Юстиниана? Конечно, нет. Закон, опубликованный при Августе, полностью освобождал женщин, родивших трех детей, от опеки родственников-мужчин, вне зависимости от того, были или нет они замужем. Просто говорилось, что женщины должны были «родить три раза», без дальнейших деталей.[84] Так же сенатус-консульт дал римское гражданство трижды родившим женщинам, обладающим

латинским гражданством. Вероятно, эта была еще одна мера, дополняющая законы Августа, один из которых, например, гарантировал римское гражданство человеку с латинским гражданством, если тот, женившись на римской гражданке, произведет ребенка, который доживет до одного года.[85] Когда дошло до правовых поощрений за материнство или отцовство, резко обозначился контраст между юридическим оформлением того и другого: *iustus filius* у мужчин и простой факт деторождения у женщин. В дальнейшем этот контраст усилился, что отразилось у Ульпиана. Обсуждая сенатус-консульт, он ясно утверждает, что женщине достаточно «родить трех внебрачных детей», – эта интерпретация появилась вследствие странного и, на мой взгляд, неверного исправления, сделанного редакторами текста: без всякой причины они заменили «*vulgo quaesito[s] ter enixa*» на «*mulier quae sit ter enixa*» (т. е., женщину, которая «три раза родила внебрачного ребенка» на женщину, которая «три раза рожала»).[86]

Возможно, что эти юридические тонкости имели в качестве источника пункт какого-то завещания, гарантировавшего свободу рабыне «при условии рождения ею трех детей».[87] Так, и в общественной и в частной жизни рождение детей приносило свободу и гражданство: женщина освобождалась от опеки, устанавливались наследственные права между матерью и ее ребенком, и наоборот. Насколько нам известно, эти законы были посвящены только одному – поощрению деторождения. С тех пор, как между матерью и сыновьями появилась прямая связь – наследование имущества – переставли делалаться различия между *vulgo quaesiti* и другими детьми. Признавались заявленные ими права на имущество по причине «кровной связи», «близкого родства».[88] Нигде не найти свидетельств того, что требовалось заключение брака или иное узаконение, чтобы подтвердить права. Не существовало таких понятий, как «мать по усыновлению», или «мать по зачатию в законном браке», или мать по какому либо другому основанию.[89] Единственное, что могло сделать мать матерью – рождение ребенка.

Законное зачатие и сомнительное рождение

Из многочисленных источников мы прекрасно знаем, что в момент рождения новорожденный получал статус своей матери: раба, чужестранца, римлянина.[90] Но приобретение статуса матери при рождении сталкивалось с другим принципом, по которому ребенок, рожденный в браке, «получал все по отцу» (*patrem sequitur*). Другими словами, юридический статус ребенка при рождении соответствовал статусу его отца на момент зачатия.[91] невозможно было получить статус обоих родителей: человек мог быть рожден свободным или гражданином, удержав

за собой статус либо матери, либо отца. Таким образом, мы столкнулись с двумя прямо противоположными линиями родственной связи. Брак делал определяющим статус отца, а внебрачное рождение – статус матери. Человек обретал свой статус либо от своего родителя, предписанного законом (предположительно мужа матери), либо от материнской утробы, оплодотворенной неизвестным лицом (*vulgo*). Следовательно, фразу «незаконное рождение» можно поправить: незаконность – термин, который в узком смысле слова применим только к акту зачатия, т. е. действию, совершенному мужчиной. Он ведь мог быть и законным супругом, и неизвестным мужчиной, которого закон отказывался признавать (*pater incertus*). При этом женщина рассматривалась как существо пассивное; о ней сказано: она получает (*concipit*) мужское семя.[92] Говоря о «законном» или «незаконном» акты, закон имеет в виду тот момент, когда женщина оказалась беременной: *legitime*, *illigitime concipi*. «Законным» или «незаконным» называлось соединение мужчины и женщины – *coniunctio maris et feminae* – т. е. плотские отношения, от которых брак и получил свое наименование: «законное соитие» – *iustus coitus*, *legitima coniunctio*.[93]

Само по себе рождение не определялось с юридической точки зрения: все источники говорят о том, что ребенок «родился» или «был извлечен из» тела женщины, независимо от того, каким образом он был зачат. Мать является причиной появления ребенка из ее тела, приносит его в мир (*edere*), «производит» его – таково первоначальное значение слова *pario*, обозначающего рождение. Единственно, что рассматривает закон в связи с родами, это определение момента зачатия, события, в котором мужчина играет ведущую роль: десятью или семью месяцами раньше родов(в зависимости от метода высчитывания законного времени – *justum tempus*, *legitimum tempus*).[94]

Бахофен понял, что один из этих двух фактов можно было быстро выснить, а другой – восстанавить[95]. В этом отношении римское законодательство строилось на фундаментальном разделении юридической природы мужчин и женщин, определяющем систему счета родства и все права на наследование. Делалось это таким образом, что связь с отцом выстраивалась теоретически, абстрактно, а связь с матерью – конкретно.

Передача статуса

Мать семейства, жена отца семейства

В римском законодательстве материнство никогда не определялось законом. Как ни странно, даже прозвание «мать семейства», коррелирую-

щее с «отцом семейства», основывалось исключительно на супружеских отношениях. Самые древние источники доносят до нас указанный термин именно в значении «жена полноправного римского гражданина». Когда римлянин усыновлял кого-нибудь, и этот поступок получал одобрение комиций, перед куриатным собранием под председательством великого понтифика, он произносил формулу, по которой новый сын становился законным, «как если бы он был рожден этим отцом семейства и его матерью семейства».[96] Древний вариант брака путем покупки предусматривал вопрос, который мужчина задавал женщине: желает ли она быть его матерью семейства, т. е. его женой[97], при этом муж для своей жены являлся «отцом». В указанные два названия вкладывался разный смысл, и вопрос женщины к будущему супругу («А ты желаешь ли быть моим отцом семейства?») имел совершенно другое значение. Он подразумевал мужчину, который при такой форме брака приобретал власть над ней и юридически становился ее «отцом» – он был главой семьи, хозяином дома и обладал властью над ней и ее детьми. Сервий сообщает, что когда женщина обращалась таким образом к мужчине, она имела в виду, что войдет в его дом как дочь, что муж станет «ей вместо отца», т. е. буквально: встанет на место отца.[98] «Отец» обозначал мужчину, наделенного полными гражданскими правами, «мать» – женщину, состоящую с ним в браке и находящуюся под его властью. В архаический период термин обретал особый смысл в ситуации, когда женщина давала клятву повиноваться власти супруга, которую символизировала его рука. Позже, в лексиконе юристов Империи «мать семейства» стала означать просто «жену», замужнюю женщину безотносительно к тому, давалось ли подобное брачное соглашение. Тем не менее подобающий женщине почетный статус всегда зависел от замужества.[99]

Рассматриваемый термин был не просто юридическим обозначением, он показывал, что женщины, матери были подконтрольны мужчинам. В этом отношении Рим ничем не отличался от других античных обществ, да и от всех обществ до начала эмансипации женщин в наше время. Но в Риме существовала своя, уникальная ситуация: женщина, обладающая статусом *materfamilias*, должна была обязательно быть замужем, а вот детей ей было иметь для этого статуса необязательно. Эту уникальность заметил Бенвенист: в латинском языке существовало одно лишь слово для обозначения брака, – *matrimonium* – со смыслом «законные условия для матери»: замужество было состоянием материнства, для которого была предназначена молодая девушка, когда отец выводил ее из-под своей власти под власть мужа, и оно подкреплялось ее собственным торжественным обещанием.[100] Но, хотя в браке женщина была предназначена для материнства, оно не являлось просто ее функ-

цией, к которой ее обязывало положение. Юридическая формула заключения брака гласила, что мужчина берет женщину, чтобы «произвести с ней детей», и с III в. до н. э. основной причиной разводов было бесплодие женщины, но все-таки недостаточно сказать, что женщины выходили замуж для выполнения материнского долга. Закон, называя законную жену *materfamilias*, определяет материнство как статус, который достигается только через брак с *paterfamilias*. Юридическая номенклатура лишала материнство его естественного начала и сводила его к статусу жены взрослого гражданина. Внимательное изучение юридических терминов позволяет нам сделать предположение, что только в браке выполнялась общественная функция взрослой женщины, брак предусматривал возможность обеспечения воспроизводства граждан — т. е. рождеиия женщиной детей для своего мужа. Поэтому, как указывают некоторые источники, термин *materfamilias* распространяется и на еще нерожавших замужних женщин. Аналогична ситуация с термином *matrona* — его отличало от *materfamilias* только то, что в данном случае, вступая в брак, женщина не переходила под власть мужа и сохраняла свое прежнее юридическое положение. Термин матрона также происходит от корня *mater*, хотя статус матроны женщина получала становясь женой гражданина, «даже, если дети еще не родились».[101]

На самом деле существовала традиция, которая связывала звания *matrona и materfamilias* с деторождением. Согласно ей женщина, родившая одного ребенка имела право называться матроной, а родившая нескольких — матерью семейства, *materfamilias*.[102] Впрочем, мы приводим ее только для того, чтобы опровергнуть: против нее свидетельствуют упомянутые выше архаичные формулировки, а также распространенное использование термина matrona в значении либо законной жены, либо уважаемой женщины (т. е. такой, которая не является ни актрисой, ни проституткой, ни прислугой в таверне или гостинице, обладает *dignitas* (комплексом качеств, определяемых как «достоинство») и может быть женой).[103]

Таким образом, существовало юридическое значение терминов «отец» и «мать», между которыми прослеживалась связь: согласно древнейшим законам, только жена pater могла быть матерью. Кроме того, эти термины были несопоставимы в том смысле, что в корне отличались обстоятельства, при которых женщина и мужчина становились, соответственно, матерью и отцом. В обоих этих случаях было место некоторой условности. Так, бездетный мужчина считался отцом, если не было в живых его предшественника по прямой мужской линии, а женщина считалась матерью, если она была замужем. Следовательно, можно говорить об ощутимой разнице: условность имела гораздо меньшее значение при определении понятия *materfamilias*, чем при опреде-

лении понятия *paterfamilias*. Звание матери семейства заранее предполагало, что женщина, ставшая женой гражданина, родит ему детей и станет матерью. Тогда как *paterfamilias* существовал как прямой наследник своего отца, такого же *paterfamilias*, т. е. функция *pater* находилась в зависимости от порядка наследования и передавалась после смерти ее исполнителя по прямой линии.

Брак без консумации и установление отцовства

Разобрав особенности толкования терминов «отец» и «мать», мы обнаружим характерную особенность римского брака. Хотя его целью открыто признается продолжение рода, а юридический термин, обозначающий брак, происходит от слова «соитие», существовала другая, вполне законная, форма брака, не предусматривавшая консумации (т. е. осуществления брачных отношений). Сексуальные отношения не были той неотъемлемой частью брака, без которых он мог быть аннулирован. Как утверждал Ульпиан, а с ним соглашались многие другие юристы: «брак создается не тем, что люди спят вместе, а соглашением».[101]

Некоторые современные юристы склонны в свете этих сведений толковать римский брак как имеющий чисто согласительную природу (интерпретация, доходящая до тавтологии), однако, такая трактовка далека от истины. Принцип соглашения скорее отражал разное положение супругов. Хотя консумация не имела влияния на существование брака, это было не потому, что девственность невесты рассматривалась как нечто важное и защищалась законом, и, того меньше, из-за признания обществом целомудрия в супружеских отношениях, как это было в христианской среде, начиная с III в. За равнодушием римского закона к воплощению в жизнь «*coniunctio maris et feminae*» стояло равнодушие иного сорта, связанное с правовым оформлением родства. По римским представлениям мало значения имело то обстоятельство, был ли отец генетическим отцом детей, рожденных его женой; на это обращали не намного больше внимания, даже если отец физически был неспособен к зачатию.

Давайте вернемся к правовой природе супружества, которую римские юристы определяли исключительно абстрактно, без упоминания физиологии. Право (не исключая и раннего, понтификального, как показал Тафаро) большое внимание уделяло определению критерия половой зрелости (*pubes*, зрелый мужчина и *viripotens*, способная вступать в брак женщина).[105] Совершеннолетие мальчиков наступало в пятнадцать лет, и, существует мнение, что их зрелость подвергалась проверке – они проходили осмотр, чтобы убедиться, что по своему *habitus*

corpus молодой человек способен зачать ребенка. Что касается девушек, то они считались годными к браку с тринадцати лет, степень их зрелости основывалась на «законном возрасте» (*legitima aetas*) и не требовала физического осмотра. Об этом говорит юрист республиканского периода Сервий Сульпиций, и, похоже, что доказательств обратного нет. Надежные юридические источники свидетельствуют, что добрачные осмотры девушек были запрещены (в 529 г. Юстиниан распространил этот запрет и на юношей). Это подтверждают и медицинские тексты, исследованные Алин Руссель.[106] Требования половой зрелости показывают, что основная цель римского брака заключалась в деторождении, несмотря на то, что никто не настаивал на сексуальных отношениях между супругами. Так или иначе, мужчина и женщина должны были выполнить свою основную задачу в браке, но совсем не обязательно было поддерживать брачные отношения.

Римская казуистика приводит примеры действия принципа признания полноценности брака без физических отношений. Так, от одной женщины требовали носить траур по ее мужу, которого она никогда не видела, а вышла за него в его отсутствие. В другом случае женщина, которой разрешили подать иск на возмещение ее приданого, оставалась девственницей даже после расторжения брака. Брак был признан абсолютно действительным, и ее мужу был выдан документ, дающий право собственности на имущество, составляющее приданое. Более того, постановление 475 г., приписываемое Зенону, закрепляло римский принцип абсолютной законности брака без физической близости. Византийский император отверг египетский обычай левирата (по которому брат человека, умершего бездетным, должен был жениться на его вдове), на основании запрета брака между родственниками, несмотря на то, что вдова умершего брата была девственницей, потому что текст закона гласил: «Нельзя считать ненастоящим брак, на основании того, что супруги не имели в нем плотских отношений».[107]

Некоторые юристы размышляли о том, как оценивать брак, который не может состояться физически (если муж является импотентом). Такой брак, пологали они, сохранит свою законную силу и статус, а дети, которых могла родить жена, будут считаться законными детьми мужа. Существовал предмет дискуссии об отцовстве *spado*, т. е. об оцовстве евнуха и импотента. Евнух имел право жениться и усыновлять: подобно гермафродиту, у которого преобладают мужские органы, ему позволялось оставить после себя потомство. Дети, рожденные его женой, юридически считались его детьми.[108] Всякий может на основании источников убедиться, в том, что римское законодательство трезво оценивало способ, которым муж леди Чаттерлей обеспечил себе наследника, будучи не в состоянии зачать его сам. Отцовство станови-

лось своеобразной презумпцией, благодаря которой каждый мужчина, же нившийся на здоровой женщине, мог быть уверен, что сможет иметь детей.

Абстрактность родства по отцу

Будучи юридическим лицом, женщина составляла завещания. Как таковое она рассматривалась и в преторском эдикте, и в законах, которые мы рассматривали выше, однако после смерти она, в отличие от мужчины, не сохраняла свою юридическую субъектность, а ее потомки не были продолжателями ее существования post mortem. В системе счета родства по мужской линии каждый был звеном в цепочке, и личность каждого отдельного мужчины была включена в общий непрерывный (как по конвейеру) процесс передачи власти. Каждый мужчина определял своего прямого наследника из лиц, находившихся под его властью, чтобы потом передать ему ту власть и семейное достояние, которые он – в свою очередь – получил от своего предшественника. Таким образом, римские законы обеспечивали значительную продолжительность мужской связи через родство по отцу. Абстрактная уже в принципе, по своей природе, патернальная связь была даже еще более абстрактной в силу своей продолжительности. Ее сущность полностью проявлялась в смерти отца семейства, когда сын принимал статус отца и с ним – юридическую самостоятельность и контроль над семейным имуществом. Сложившись, такие представления создали юридические отношения, тянувшуюся от отца к сыну, и в них социально обусловленное содержание полностью вытеснило природный смысл родственных отношений: идея передачи отцовской власти стала доминирующей по сравнению с идеей истинного генетического родства.

С этих пор продление отцовской власти уже не могло ограничиваться раз и навсегда причинами естественного характера. Законный ребенок при рождении получал социальные привилегии отца, включая гражданство. Однако отношения между отцом и сыном не ограничивались исключительно происхождением одного от другого. Власть отца, передаваемая из поколения в поколение в рамках одного рода, могла закончиться *capitis deminutio*, оборваться. Если отец или сын становился рабом, связь разрывалась, также, как при утрате гражданства, или при выходе сына из-под отцовской власти при эмансипации, или переходе под власть другого отца при усыновлении. По этой причине патернальная связь приобрела абстрактный характер; она поддерживалась и подтверждалась комплексом специально созданных приемов: идеализацией (которая предполагала, что сын происходит от отца), сублимацией (превращением естественных связей в форму власти, которая из них

вытекает и обновляется с каждой смертью), самостоятельным юридическим режимом (то есть правовыми способами, посредством которых на протяжении жизни патернальная связь могла быть продолжена или закончена).

Преемственность матери

Незаконный, внебрачный ребенок становился «преемником матери», поскольку обстоятельства его появления давали ему статус женщины, которая его родила; когда мы встречаем в источнике упоминание об этом, мы должны понимать, что рождение ребенка было не простым событием. Рождение символизировало начало его идентификации в глазах закона. Хотя обстоятельства могли изменить статус женщины или ребенка, ничто не могло изменить природу их связи, которая не могла быть искусственно продлена или прекращена. Социальный статус матери передавался ребенку только в период *in utero*, беременности, поэтому, например, если беременную рабыню освобождали, ее ребенок становился свободорожденным гражданином и, наоборот, гражданка, ставшая рабыней, рождала раба.[109] Правило действовало настолько строго и было так четко сформулировано («дети, зачатые вне брака, получают статус в день своего рождения»), что потребовалось специальное предписание императора Адриана, чтобы детям женщины, приговоренной к смерти, давать статус свободорожденных. Обычно казнь беременных женщин откладывалась, пока они не родят, но смертный приговор автоматически сказывался отрицательно на новорожденных детях, делая их рабами: ребенок заключенной, которой вынесли приговор, должен был родиться рабом. То, что потребовался приказ императора, чтобы сделать исключение из действующего закона, лишь подчеркивает строгость, с какой он исполнялся.[110]

Сейчас нам трудно проследить все тонкости этого правила, потому что в IV в. Юстинианом в него были внесены изменения. Теперь дети, зачатые свободной женщиной или вольноотпущенницей, рождались свободными, даже если во время беременности мать утрачивала свой статус и становилась рабыней.[111] Таким образом, *favor libertatis* несколько ослабило строгость принципа, по которому статус определялся не зачатием, а рождением. Новое видение вопроса сложилось после того, как правило было сформулировано во II–III вв. Известно обсуждение дела того же рода, по которому рабыня, освобожденная во время беременности, потом снова была обращена в рабство: в конечном счете было решено, что ребенок получает свободу на основании того, что он какое-то время (промежуточное – *medium tempus*) провел в утробе свободной женщины.[112]

На протяжении классического периода действовало правило, по которому статус незаконного новорожденного определялся телом матери, поэтому юристы внимательно изучали пограничные ситуации. В таких случаях момент рождения должен был быть скрупулезно отмечен: ведь рождение отпрыска влияло на статус матери само по себе, что в свою очередь определяло и статус ребенка.

Рассмотрим «случай Арескузы». Согласно завещанию своего хозяина, она должна была стать свободной, если родит трех детей. Что случилось бы, если бы она дважды родила близнецов? Какой ребенок из второй двойни родился бы свободным от уже свободной матери? Или она родила одного в первый раз и трех во второй: кто из тройни будет свободным? Юристы решили, что должны быть точно установлены условия протекания родов, чтобы можно было определить, какой ребенок вышел последним, — он и будет свободным на основании того, что рожден свободной женщиной. «Природа не позволяет двум детям одновременно появиться на свет из тела матери. Порядок рождения не может быть настолько сомнителен, что бы помешать точному установлению, какой ребенок родился третьим по счету, т. е. родился в рабстве, и какой четвертым, т. е. свободным».[113] Так вопрос статуса превращался в вопрос факта: каков был статус матери во время родов?

In utero (в перинатальный период) ребенок идентифицировался со своей матерью, был «частью ее внутренностей» по Ульпиану. Рождаясь, ребенок становился самостоятельным субъектом и принимал ее юридический статус; мать и ребенок уже не рассматривались как единый субъект, и впоследствии между ними не было никакой юридически оформленной связи. Согласно закону, отношения между матерью и ребенком исчерпывались единичным фактом рождения. Один из источников свидетельствует, что поскольку у женщины и не было прямых наследников, т. е. наследников, находящихся под ее властью, она никогда не могла бы потерять их путем *capitis deminutio*.[114] Отношения между женщиной и «законными наследниками» были признаны юридически только сенатус-консультом Орфицианум, но на них не оказывало влияние изменение в статусе обеих сторон, не исключая утрату гражданских прав. Все это лишало одну из сторон благ римского закона, но не прерывало связь, существовавшую вне его рамок.[115] Мать и ее дети могли независимо друг от друга терять или обретать юридическую самостоятельность, переходить из одной власти под другую, — это были изменения только по отношению к pater, носителю власти. По отношению к матери статус ребенка не мог изменяться, формулироваться, их связь стояла вне приговора закона. Ульпиан приводит юридическое определение, которое указывает, что лица, осужденные к высшей мере наказания, лишаются всех прав, но если их гражданство будет им возвращено

в связи с помилованием, они имеют право быть наследниками своих матерей. Временная утрата гражданских прав не бралась в расчет, поскольку естественная связь с матерью была независима от каких-либо юридических установлений.[116]

Статус матери идентифицировал статус ребенка только на момент родов, момент контакта двух жизней, где одна производила другую. Поэтому, при разрыве контакта двух тел, в самый момент разделения, свобода и гражданство передавались от матери к ребенку. С этого момента мать и ребенок были независимы, а статус одного мог варьироваться, не влияя на статус другого. Не существовало такого юридического средства, которое искусственно привязало бы их статусы одни к другому (за исключением, возможно, родственной связи с общим главой семейства в древности) или объединило бы мать и ребенка в неделимый союз, который продолжал бы существовать и после смерти, подобно непрерывной отцовской власти.

Гражданство и рождение

Родственная связь по отцу и способы передачи наследства взаимно дополняли друг друга. Римский закон противопоставлял родство по отцу и родство по матери, и природу этого противопоставления правильно понял Бахофен: одна родственная связь являлась физической или, как назвал ее Бахофен, естественной (основаной на рождении); другая – нематериальной, абстрактной (основанной на созданном определении). Но, основываясь на эволюционистском методе, преобладавшем в исторической науке его времени, Бахофен рассматривал контраст этих двух принципов как результат перехода одного к другому, как след, оставленный в законодательстве, процессом вытеснения матрилинейного счета родства патрилинейным.[117] На самом деле в законодательную систему с самого начала было заложено доминирование принципа отцовского родства, который подчинял себе родственную связь с матерью: так детьми мужа в браке считались дети его жены, т. е. через мать определялось родственное отношение к отцу (мужской счет родства).

Мы имеем дело отнюдь не с двумя последовательными законодательными традициями, каждая из которых располагает определенным сводом законов, разъясняющих отношения между полами. Принципы, лежащие в основе рассматриваего свода, стоит искать не только в родственной связи по отцу или матери (соответственно, нематериальной и материальной), но и в других установлениях, так же как и в случае законов, определяющих продолжительность связи с родителями. В этом отношении нормативная традиция, регулировавшая передачу наследст-

ва, была наиболее разработанной схемой, имевшей отношение к вопросу о взаимоотношениях полов. Над над нею трудились римляне еще с архаического периода или, по меньшей мере, с Законов двенадцати таблиц. Римляне рассматривали в качестве обязательной связь между маскулинностью, властью и непрерывностью наследования. Этот порядок в равной степени распространялся и на политику, поскольку он определял передачу гражданства.

В период империи римское гражданство выражалось в форме муниципальных гражданских прав, к которым юристы применяли технический термин *origo* – т. е. происхождение, род. Скорее всего эта система сложилась в первые десятилетия I в. до н. э., когда римское гражданство было распространено на италиков. С этого времени каждый, кто рождался в гражданской общине, входящей в состав «общего отечества», автоматически становился римлянином: законные отпрыски супружеских пар следовали *origo* своих отцов, рожденные вне брака – *origo* своих матерей.[118] На первый взгляд система кажется довольно простой: гражданство передается либо от отца, либо от матери; сложности начинают возникать, когда мы берем в расчет разные временные границы протяженности *origo*, определяемые по отцовскому и материнскому направлениям гражданской филиации. Место рождения отца не являлось его *origo*, им был город, из которого уже дед выводил свое происхождение, *origo*, и т. д., в глубь поколений, насколько это можно было установить; ограничений в количестве поколений тут не было. Следовательно, в том, что касается политических прав, принцип их наследственной непрерывной передачи определялся не местом жительства человека, а местом его членства в городской общине. Таким образом, в последующих поколениях увековечивалось гражданство первых граждан.[119]

Что определяло происхождение (*origo*) матери? Нераций, юрист времени правления Траяна (начало II в.), говорит, что мать определяла *prima origo*, первичное происхождение: «тот, у кого нет законного отца, выводит свое первичное происхождение от своей матери, и оно считается со дня его рождения». На практике, смысл этого положения сводился к тому, что происхождение (*origo*) матери сказывалось при родах на ребенке, получавшем то гражданство, которым она располагала в тот момент. Характеризуя происхождение как «первичное», юрист хотел обозначить, что это происхождение первого колена: для того, чтобы определить его, т. е. понять, гражданином какой общины он является, незаконный ребенок не мог углубиться в свой род дальше, чем на одно поколение – поколение своей матери; по ней и определялся его статус.[120] Сравнив приведенное положение с цитированным выше текстом Ульпиана, по которому «женщина есть начало и конец своего семейства»,

мы начинаем понимать, что передача гражданских прав женщиной не была их передачей в полном смысле слова: то, что брало начало от женщины, не оставалось навеки в потоке времени, а было лишь и именно началом.

Комплекс прав, недоступных женщинам

Существовала ли связь между распространением прав женщины только на ее собственную персону и поражением ее в других полномочиях? Комплексы различных прав были по своему развитию столь отличными от других, что довольно трудно сформулировать внятную идею о системе в целом. На языке юристов все различия между юридическим положением женщины и мужчины шаблонно оправдывались природной неполноценностью женщин: их врожденной слабостью, ограниченными интеллектуальными способностями и незнанием законов.[121] И не только юристы рассуждали подобным образом. В 195 г. до н. э. Катон Старший произнес речь, содержание которой можно уяснить с большей, возможно, достоверностью в версии византийского компилятора Зонары, чем в сильно переработанной версии Ливия. Катон превозносил уникальную форму женской мудрости, заключавшуюся в смеси бережливости и умеренности.[122] Аристотелевская тема естественного подчинения женщин встречается в латинском переводе среди аргументов Катона в пользу превосходства мужей (*majestas*) над женами, она также цитируется Цицероном, как причина, по которой закон назначает женщинам опекунов. Тацит и риторы в дискуссии о браке ссылаются на неполноценность женщин, так что нет ничего оригинального в женоненавистнической идеологии римских юристов. Не было ничего оригинального и в противоположных идеях Гая, который в правление Антонинов сказал, что он не убежден в том, что женщины по натуре легкомысленны. В своем трактате о домашнем хозяйстве Колумелла соглашается, что по качеству памяти и бдительности женщина равна мужчине.[123] Это были общие места, не имевшие особого значения для истории традиции.

Мне кажется, имеют смысл попытки идентифицировать характерные черты, общие для всех прав, которых были лишены женщины. Это даст нам возможность выйти немного за пределы простого замечания о том, что по своему юридическому статусу женщины стояли ниже мужчин. В этом плане особенную ценность являет собой работа Ж. Бокан, основанная на использовании малоизвестных папирусных источников.

Автор предпринимает попытку внести порядок в предмет, на который ученые слишком часто смотрели все больше с позиций дидактики, противопоставляя формулировке «ограничение прав женщин» то, что можно назвать «мерами защиты».

Но велика ли разница между традицией, запрещающей женщинам действовать в качестве доверенного лица или чьего-либо представителя, и законом, принятым между 41 и 65 гг., который препятствовал им быть поручителями другого лица, поручаться за должника в третьей части («меры защиты» согласно Бокан?).[124] Разве не была эта защита естественным следствием поражения в правах? Можно ли согласиться с тем, что в обоих случаях проявляются общие черты запрещения женщинам выступать за себя или представлять интересы других? Бокан выделяет три типа полномочий: государственные, судебные и семейные права и к каждому типу прослеживает соответственные ограничения. Такая схема ясна и логична. Однако, в условиях реально функционирующих институтов все было не так понятно. Существовали ли видимые отличия, например, исключения женщин из определенной политической и гражданской деятельности от положения в семейном праве, по которому они не имели права усыновлять граждан или хотя бы участвовать в адопции? Можно ли найти логику, общую и для публичного и для частного права, рассмотрев круг недоступных женщинам прав? И возможно ли уловить некоторые из аспектов правового статуса женщин по отношению к разным элементам правовой системы, которые, как мы видели, вошли в правовое определение разницы между полами?

Отсутствие власти и невозможность адопции (усыновления)

Обратившись к тому, как в системе гендерного разделения совершалась передача имущества, власти и гражданства, я начну краткий обзор прав, которых женщины были лишены, с одного и главного. Отсутствие его может считаться знаковым: у римских женщин не было права на усыновление. Гай писал: «Женщины не могут усыновлять никаким способом, поскольку даже их собственные дети не находятся под их властью». Истинный смысл этого отрывка становится очевидным только в свете предшествующего параграфа, из которого мы узнаем, что, несмотря на неспособность зачать ребенка, импотенты и евнухи могли усыновлять.[125] Как мы видим, с точки зрения закона, акт усыновления основывался на «*auctoritas*», власти, которой не было у женщин.

Некоторые ученые ошибочно полагают, что женщины каким-то образом принимали участие в усыновлении, совершаемом их мужьями. Юридические источники недвусмысленно это отрицают. Они не толь-

ко говорят, что «даже неженатый мужчина может усыновлять», но утверждают, что, когда женатый мужчина усыновил кого-нибудь, его жена не стала матерью сыну.[126] Соответственно, в юридическом ритуале адопции участвовали только отец и усыновляемый, женщина при этом не играла роль матери, такой роли при усыновлении просто не предусматривалось. Правда, при наиболее древней форме адопции, которая проводилась перед народным собранием, пользовались формулировкой, по которой принимаемый в семью становился сыном приемного отца и его жены. Луций Валерий, например, должен был стать сыном Луция Тиция, и его статус должен был быть таким же законным, как если бы он был рожден Тицием и его *materfamilias*.[127] И все же эта формула была не более, чем юридической фикцией. Усыновленный рассматривался как сын, рожденный своим приемным отцом, и, следовательно, косвенным путем как рожденный женой отца. В этом смысле усыновление носило характер имитации, и поэтому предполагалась соответствующая возрастная разница между отцом и приемным сыном.[128] Усыновление не требовало ни присутствия жены, ни вообще ее существования.

Усыновление никак не сказывалось на женах, поскольку они не участвовали в нем. Однако в наиболее древних формах ритуала *adrogatio* перед комициями существовало весьма условное требование подтверждения существования жены. Оно не вошло в позднюю форму «тройной мансипации» перед магистратами, не фигурировало также в практике усыновления по завещанию, которая не только исключала женщин, но даже не допускала их наравне с мужьями выбирать наследника своего родового имени.[129] Так было до Диоклетиана (и затем снова, уже в VII в.), император специально разрешил женщине выбрать из близких родственников кого-нибудь, кто рассматривался как ее собственный ребенок, в утешение ей и взамен ее собственного, которого она потеряла. На протяжении классического периода не встречается никаких подобных исключений. Невозможность усыновлять детей, равно как и невозможность назначать прямых наследников, была прямым следствием того, что женщины не обладали отцовской властью.[130]

Отцовская власть и опекунство

По аналогичной причине матери не могли быть опекунами своих несовершеннолетних детей. Так было со времени Законов Двенадцати Таблиц, по которым опекуном живых несовершеннолетних детей становился ближайший родственник их покойного отца; нет нужды уточнять, что это был мужчина. Не только несовершеннолетние дети, но и женщины всех возрастов подпадали под власть ближайших родственников по мужской линии: брата, дяди, двоюродного брата. Начиная с

периода республики и вплоть до III в. наиболее авторитетные толкователи римского гражданского права считали опекунство мужской обязанностью, *munus virile*.[131] Более того, женщины даже не могли назначать в завещаниях опекунов своим детям, поскольку такая операция предусматривалась только для прямых наследников, т. е. наследников, находящихся под властью завещателя на момент его смерти.[132] Опекунство являлось ответственностью, которую одни мужчины передавали другим: те, кто обладал властью, передавал ее тем, кто временно мог замещать их в этой функции (опеки над младшими, пока те не достигнут совершеннолетия и над женщинами, пока они не выйдут замуж и попадут, таким образом, под власть другого мужчины).

Республиканский юрист Сервий Сульпиций определял опекунство как вид власти: действительно, это была именно власть, осуществляемая по только отношению к лицам *in capite libero*.[133] Опекун закреплял ею административные акты подопечного, подтверждая его, в противном случае акт признавался недействительным.[134] Иными словами, опекунство означало власть над лицами — власть удостоверять юридические акты, давать силу завещаниям. Римское законодательство не давало женщинам такой власти — подтверждать, давать законную силу действиям лиц, не имеющих прав на них. Причина этого было не в том, что женщины сами были ограничены в правах, а в том, что сфера их юридической активности распространялась лишь на них самих.

То, что правовые возможности женщины распространялись лишь на нее, было нормой и отражало всю инвариантную структуру. Однако по мере того, как закон приспосабливали к нуждам меняющегося общества, происходили медленные трансформации. Но я снова хочу подчеркнуть, что будет ошибкой, описывая эти поверхностные изменения, пренебрегать формами, в которые они выливались в действительности: в таком случае неизменные, но скрытые структуры останутся незатронутыми анализом.

Обратим внимание на тот факт, что невозможность матери опекать своих детей противоречила старому римскому обычаю, хорошо известному и в республиканский период. Ведь вдовы растили своих детей, следили за их воспитанием и образованием, пока те не достигали взрослого возраста. Также существовала практика, когда после развода, вне зависимости от того, выходила женщина замуж снова или нет, она все же получала от бывшего мужа помощь на воспитание их общих детей (алименты), и дети эти часто жили под одной крышей с детьми от следующего брака.[135] Такая практика была общепринятой, она не была универсальной, что доказывает тот факт, что первый муж был обязан вернуть часть приданого бывшей жене пропорционально количеству детей (*retentio propter liberos*), которых продолжал воспитывать он сам.

Антонин Пий даже издал императорский указ, давший разведенной матери право сохранить за ней детей, несмотря на то, что муж был против.[136] В том, что женщина получала право заботиться о своих маленьких детях не было ничего удивительного. Квинт Муций Сцевола около 100 г. до н. э. приводит типичную формулировку завещания, по которой мужчина мог сказать: «[мои] сыновья и дочери будут воспитываться матерью, пока она этого желает».[137] Многие известные римляне, воспитывались только матерями: Гракхи, Серторий, Катон Утический, Октавиан, Клавдий, Калигула и другие. В любом случае *custodia matrum*, как говорит об том Гораций в послании, дополняла официального опекуна, назначенного завещанием или законом. О том же говорит Сенека, обсуждая случай молодого Мелиция, который жил под кровом матери, пока она не умерла. Пока он не достиг пятнадцатилетнего возраста, он находился под «опекой» матери (с правовой точки зрения, термин использован некорректно) и «*cura* своих опекунов».[138] В действительности же речь шла об установлении двойного контроля: в лице матери, действующего опекуна, и в лице официальных опекунов, выполнявших номинальные функции. Поскольку число случаев, основанных на такой комплексной системе, было велико, юристы – и императоры – заботились о том, чтобы защитить правовой принцип, лишающий женщину права исполнять обязанности опекунства и нести все обязательства с ним связанные.

Касаясь материнского управления имуществом детей, мы можем привести многочисленные свидетельства, многие из которых были собраны давно, еще Кюблером и проанализированы много позже Юмбером, Мазьелло и Бокан.[139] Мать могла продавать земли своей дочери, решать, за кого она пойдет замуж, покупать дом для сына, инвестировать наследство детей. Но все это не приостанавливало ответственность опекуна, который мог потребовать гарантий, т. е. заявления, по которому мать соглашалась взять на себя риск, связанный с ее управлением. Когда дети достигали совершеннолетнего возраста, они могли подавать иск против своих бывших опекунов, и ни вмешательство матери, ни пожелания отца, выраженные в завещании, не были поводом для «нарушения обязанностей» опекуна. Даже, если мать действительно вместо опекуна управляла имуществом детей, его обязанности в следствие этого не аннулировались, с него одного могли потребовать отчет.

Главы семей часто прибегали к окольному пути, т. е. возлагали на своих вдов ответственость за имущество младших наследников. Это, в частности, подразумевало, что дети лишались наследства в пользу своей матери, с условием, что она, в свою очередь, вернет имущество детям, когда те достигнут совершеннолетия.[140] Муж вполне мог ввести в завещание пункт, назначающий жену опекуном детей, хотя его дейст-

вительность не признавалась, за исключением особых случаев, санкционированных императором. Известен только один случай во время правления Траяна, когда император уступил подобной просьбе.[141] В правовой традиции некоторых провинций (таких как, например, Египет) матери признавались в качестве опекунов, но римские законы не признавали чужые обычаи, управляющим провинциями приказывали не придавать законную силу этим положениям.[142] В 390 г. Феодосий опубликовал новый закон, по которому императорская канцелярия начала принимать заявления женщин на опекунство над своими детьми, при условии, что матери давали клятву никогда не выходить замуж.[143] Несмотря на существование правовых актов, направленных на обход установлений, различные варианты неправомочности, коренившиеся в отсутствии у женщин власти над другими, а отсюда – узости сферы их правовой активности, – сохранились неизменными на протяжении всех веков существования римского права, от архаического периода до конца IV в.

Опека над женщинами до начала империи

Тем не менее, женщин не всегда считали неспособными самостоятельно вести дела.[144] Так, по крайней мере, полагал юрист Гай (II в.). Он оспаривал традиционное мнение, что женщинам необходимы опекуны из-за их «легкомыслия»: «Как мне представляется, нет серьезных оснований рекомендовать сохранять опеку над взрослыми женщинами. Общее убеждение, что *levitas anima* женщин толкает их на дурные поступки, что поэтому им пристало находиться под властью опекунов, – кажется не вполне истинным, поскольку взрослые женщины самостоятельно управляются со своими делами, и власть опекуна в таких случаях становится чисто формальной. Часто бывает так, что магистрат даже принуждает опекуна против его воли быть поручителем женщины». Далее Гай говорит, что в его время если и существует настоящая законная опека, то скорей всего она оправдывается личными интересами опекуна.[145]

С 40-х гг. I в. женщине назначался опекун в следующих случаях: когда гражданка освобождалась из-под отцовской власти отцом и когда вольноотпущенница освобождалась хозяином, – соответственно отец и патрон становились опекунами, у которых была своя выгода. Она заключалась в том, что они могли контролировать составление завещаний своих подопечных и, следовательно, предотвращать нарушение своих интересов. Гай считает, что именно поэтому зависимость женщины продолжалась и после достижения ею совершеннолетия, всю ее жизнь, даже после смерти отца: ее опекунам, являющимся и ее наследниками, требовалось соблюсти свои интересы. Во времена Гая такого

рода отношения, определяющие выгоду опекунов, связывали патронов и вольноотпущенниц, продолжавших таким образом находиться под контролем. В древности, в соответствии с законами двенадцати таблиц, свободная женщина находилась под опекой своего ближайшего родственника по мужской линии, при Августе впервые произошли изменения: от опеки были освобождены женщины, родившие трех детей. Клавдий позже продвинул дело дальше. С его времени свободорожденные дочери после смерти своего отца не переходили под контроль братьев, дядей или кузенов; если женщина была вдовой (даже при замужестве в режиме manus, дававшем ее мужу над ней власть), ей больше не требовалось одобрение ее действий родственниками-мужчинами со стороны мужа; ей больше не требовалась санкция ее сына (который юридически являлся ее «братом», а, при отсутствии сына, — братьев мужа или других родственников-мужчин) на то, чтобы сделать завещание или собрать приданое для нового брака.[146]

Ограничение опеки над женщинами их родственниками по мужской линии привело к эмансипации. Но она была не столько признанием новых правовых возможностей для женщин (которые прежде отрицались вследствие несовершенства их природы), сколько ослаблением притязаний со стороны семьи, которые общество считало менее законными, чем в прошлом. Благодаря изменениям в семейном праве, в опеке над женщинами центр тяжести был перенесен с мужа и агнатов мужа на отца женщины и его агнатов. В последние десятилетия I в. до н. э. браки «под рукой» (власть мужа или его отца над женой) почти исчезли. Их существование засвидетельствовано двумя или тремя упоминаниями у Цицерона и двумя случаями, описанными в *Laudatio Turiae*, надписи времен Августа. Ко времени правления Тиберия эта форма брака исчезла; лишь один *paterfamilias* согласился на то, чтобы его дочь стала женой фламина Юпитера, что в соответствии с традицией означало, что она переходит «под руку мужа».[147]

Это изменение в опеке создало парадоксальную ситуацию, которая оставляет у нас ложное ощущение архаизма. В более архаичном праве мать семейства наслаждалась относительной самостоятельностью. В соответствии с переносом власти, который происходил при заключении брака, эти женщины в основном освобождались из-под власти отцовской фамилии. В случае вдовства им становились доступны правовые процедуры, которые предоставляли им возможность освободиться из-под контроля агнатов их мужей. В случае развода они имели право принудить человека, который «держал руку» над ними, дать им свободу.[148] Хотя брак более не удерживал женщин в правовой сфере отцовских семей, они все же чувствовали себя загнанными жизнью в ловушку; ни вдовство, ни смерть не предоставляли им возможность полу-

чить свободу от опеки со стороны семьи, в которой они родились. Теперь мы лучше оценим воздействие реформ, проведенных Августом и Клавдием, и постараемся вписать их в общеправовой и социальный контекст, в рамках которого и стоит говорить о неправоспособности римских женщин.

Правоспособность для себя

Когда Гай писал свои Институции, правовое положение женщин изменялось в лучшую сторону уже на протяжении длительного времени. Сначала Август положил конец всякому контролю агнатов над женщинами, замужними или незамужними, которые родили трех детей. Юрисконсульты приспособили свою трактовку этого закона к демографическим реалиям своего времени: они не настаивали на том, чтобы дети выжили после рождения. Дети, которые умерли, не дожив до совершеннолетия (также как и уродцы, – возможность, предусмотренная казуистами), защитывались их матерям наравне со здоровыми и жизнеспособными. Таким образом, в реальности это было не трое детей, а три полноценных беременности (четыре для освобождения рабынь), которые снимали с женщины правовую опеку в период ранней империи.[149] Затем Клавдий безо всяких условий прекратил опеку агнатов над свободнорожденными женщинами, оставив только власть патрона над освобожденными рабынями, которые не родили четверых детей.

Большинство женщин, освобожденных от власти отца, сами распоряжались унаследованным имуществом, за исключением приданого, которое переходило под управление мужа. В особенности часто женщины составляли завещания, в которых они распоряжались тем своим имуществом, которое не требовало наблюдения опекуна. До Адриана они должны были прибегать к формальностям процедуры фидуциарного *coemptio, testamenti faciendi causa* – пережитка времени, когда матроны, желавшие составить завещание, должны были сначала освободиться от опеки со стороны агнатов мужа. Этот архаизм был устранен в начале II в.[150] С этого времени юридическое воздействие членов семьи сводилось, как у мужчин, к власти *paterfamilias*. С момента смерти отца женщина получала на владение унаследованным имуществом права, более или менее сравнимые с правами ее братьев.

В то же время, когда большинство женщин все еще были ограничены в долговых операциях или продаже имущества без формального одобрения (*auctoritas*) гаранта (*auctor*), женщины, освобожденные в силу жизненных обстоятельств, были вольны сами следить за своими действиями, не опасаясь, что эти действия может кто-то не признать имеющими юридическую силу. Так было, например, в случае с матронами,

которые освободились от брака и покровительства (не были уже «под рукой»), у которых не было опекунов ни по закону, ни по завещанию. Это было справедливо также и для рабынь, освобожденных женщинами-патронами, хотя женщины и не могли выполнять эту «мужскую обязанность». Чтобы бороться с указанными и аналогичными ситуациями (например, когда у ребенка женского пола нет родственников-мужчин и опекунов, названных в завещании), в 210 г. до н. э. был опубликован закон, наделяющий городского претора полномочиями назначать опекуна. Позже, во время империи, «даваемая» опека систематически применялась в Риме, Италии и провинциях.[151] Любой женщине муниципальные власти города могли назначить опекуна, если это было необходимо. Однако, на практике женщины сами проявляли инициативу в обеспечении себя поручителями. Они подавали прошения, с указанным в нем именем лица, выбранного ими, чтобы представлять их интересы. Поручитель удостоверялся, что юридические акты женщины удовлетворяют всем формальным требованиям закона.[152] Одобрение опекунов было обязательно при некоторых видах сделок; Гай, например, пишет, что это делалось «для соблюдения формы» (*dicis gratia*). В отличие от детей, взрослые женщины не могли возбуждать дела против опекуна. Они не могли предъявлять требования о возмещении ущерба – за неблагоразумное или бесчестное управление, потому что они сами вели свои дела, а роль опекуна ограничивалась формальным добавлением auctoritas к сделкам, на заключение которых женщины и так имели право подписи и вообще полную власть.[153]

Нам известны виды сделок, при которых было обязательным формальное одобрение опекуна. Например, это было заключение долгового обязательства (это предполагало дачу торжественного, одностороннего обещания, по которому взявший взаймы клялся, что все возвратит или услуга точно будет предоставлена за сделанную услугу). Все это совершалось по процедуре старого цивильного права. Другой вид сделок представлял собой продажу имущества, чья передача требовала формального акта манципации (сюда входила земля, постройки, рабы).[154] Формальное одобрение не требовалось для заключения брака, установления приданого (исключая форму особо оговоренных обещаний), составления завещания, заключения контракта, продажи имущества, передача которого не требовала процедуры манципации (т. е., все виды товаров), взимания долга и вступления в наследство.[155]

Гай был прав: женщины руководили своими собственными делами, *ipsae sibi negotia tractant*. Источники свидетельствуют, что в Римской империи женщины прекрасно осознавали свою способность управлять имуществом и вступать в юридические сделки; это касается в особенности женщин, получивших «право трех детей», которое освобождало их

от необходимости просить у магистрата назначения «приданого» опекуна, для участия в тех сделках, которые требовали auctoritas третьей стороны. Женщины официально заявляли о своей юридической правоспособности к руководству, прибавляя иногда, что они знают, как писать, и это заявление должным образом регистрировалось в городских книгах.[156]

Описанная выше широко распространенная юридическая правоспособность объясняет, почему так много римских женщин (кроме тех, кто служил в аристократических хозяйствах, о них пишет Треджиари[157]) могли участвовать в коммерческой и ремесленной деятельности. Конечно же, существовали специфически женские профессии, как показывает Кампен на примере Остии: няни, акушерки, актрисы, массажистки, ткачихи, швеи, прачки. У некоторых было свое дело; возможно, сюда не входили хозяйки таверн, которые в той или иной степени были связаны с проституцией. Были женщины, занимавшиеся торговлей. Были женщины, которые даже владели кораблями и основывали морские торговые кампании.[158] Вдобавок к коммерческой активности, женщины участвовали во многих видах юридической деятельности, судя по многочисленным повесткам, адресованным им. Подсчитано, что приблизительно четверть повесток, выходящих из императорской канцелярии во II и III вв. были адресованы женщинам. Прошения, касающиеся всех аспектов управления собственностью, приходили из всех провинций и, очевидно, из всех слоев общества.[159]

Невозможность представлять других лиц

Несмотря на рассмотренные выше изменения, римские женщины продолжали оставаться в окружении различных запретов. Они не могли усыновлять, выполнять обязанности опекунов, ведь они не обладали властью над другими людьми. В общем, цивильные обязанности продолжали оставаться «мужскими», и женщины до них не допускались. Всякий раз, когда правовые действия распространялись больше, чем на одно лицо, и выходили за пределы распоряжения своим унаследованным имуществом, гражданские права становились одновременно и правами мужскими — причем, и в частном, и в гражданском праве. В сферу запрещенных для женщин *officia* совершенно определенно входили следующие: представительство, опека, посредничество, действия в качестве доверенного лица, судебная защита и обвинение.

Рассмотрим судебную защиту. Ни одна из сторон, участвующих в процессе, не могла бы избрать женщину для преставления своих интересов в суде (т. е., для выполнения обязанностей procurator, поверенного), поскольку закон утверждал, что защищать в суде чьи-либо интере-

сы – это обязанность гражданская, государственная и мужская[160]. Постановление Септимия Севера говорит об этом прямо: «Женщинам не могут быть поручены дела других лиц, если, возбуждая дело, они не преследуют свои собственные интересы и пользу». Это, например, мог быть случай, когда женщина добивалась возвращения долга, права на который ей были переданы другим кредитором.[161] Короткая фраза в узкоспециализированном документе говорит нам о неправоспособности женщин и гендерном неравенстве больше, чем многие литературные тексты, которые чаще имеют дело с представлениями, чем с реальной работой общественных институтов. Если мы не понимаем, как они работают, нам, похоже, приходится иметь дело с бесконечным нагромождением фантазий. Поэтому и можно сказать: свод законов лучше, чем Ювенал. Сухая формулировка правила точнее характеризует действительность, чем тысячи картин из жизни женщин, оставленных потомкам поэтами, сатириками, анналистами, теми, кто критиковал самонадеянность женщин, их готовность отбросить в сторону скромность и вести себя в обществе, как мужчины. При изучении такого института, как поражение женщин в правах, уясненение правового принципа, фиксирующего отсутствие у женщин права представлять чьи-либо интересы, кроме своих собственных, – самое точный и верный путь реконструкции прошлого с точки зрения методологии.

Единство правовой сферы, в которой римский закон позволял развернуться мужчинам и многое запрещал женщинам, позволяет не опускаться до повторений трюизмов – расхожего представления о слабом поле, *infirmitas sexus*, и не позволяет прикрыться учеными рассуждениями, разграничивающими неправоспособность и меры защиты. Общественная структура подразумевает различные способы ее изучения, связанные с понятием обязанностей мужчины и гражданина, в частности – право его действия от имени других лиц. Самый простой пример здесь – представление чьих-либо интересов в суде. С тем же принципом согласуется выдвижение и поддержка обвинения. А женщинам было запрещено выступать с обвинениями в суде, за исключением дел об ответственности за ближайших родственников-мужчин.[162] Неестественным и нескромным вторжением в сферу мужских обязанностей, *officium*, считалось для женщины выдвижение обвинения от своего имени и даже от лица третьей стороны.[163] С 41 г. до 65 г. сенатус-консульт Веллейанум запрещал женщинам быть «посредниками» между кредиторами и должниками в качестве поручителей последних: поручительство трактовалось юристами как сугубо мужская гражданская обязанность.[164]

Неправоспособность женщин в сфере публичного и частного права, по большому счету, имела мало отличий. Разумеется, город Рим был, что

называется, «мужским клубом». И тем не менее, римлянка в нем была именно римской гражданкой, *civis romana*, которая давала жизнь римскому гражданину, *civis romanus*. А вот чего женщина была лишена в политической жизни так же, как и в межличностных отношениях, – так это возможности выйти за рамки узких интересов, возможности, которая могла бы «снять субъективность» действий и придать им абстрактный характер функции. Не было ничего удивительного в том, что женщина появлялась в суде в качестве свидетельницы; ее слова пользовались не меньшим доверием, чем слова мужчин.[165] Однако, это не противоречило тому, что у женщины не было права самой засвидетельствовать завещание. Всем было понятно, что только граждане-мужчины, выступавшие как *testis*, придавали своим свидетельством силу этому наследственному документу, наделяя его общественно- важным значением.

В самый ранний период существования римского права женщины не могли составлять завещаний, поскольку это право принадлежало комициям, или народному собранию. Женщины не могли также давать показания в суде. Согласно архаичной процедуре свидетельство было мужской обязанностью, так что граждане буквально своим телом ручались за свои слова, для чего и вставали в суде. В те дни давать показания означало удостоверять и, следовательно, принимать на себя роль третьей стороны по преимуществу. Естественно, для женщин подобные общественные обязанности исключались. Только когда значение дачи свидетельских показаний изменилось (вместо поручительства в правдивости утверждения, гарантию которому мог дать любой полноправный гражданин, стало действовать простое представление свидетельств), для женщин стало доступно участие в этой процедуре. Женщины могли отныне выступать свидетелями, потому что их показания больше не были посреднической деятельностью, а это когда-то был основной смысл *officium*.[166]

Образы и социальное положение

Каково место изображения женщины в цивилизации, которая, как часто отмечалось, придавала чрезвычайное значение пластической репрезентации?

Прогуливающийся по афинскому кладбищу классического периода человек, оглядывая погребения, мог бы увидеть статую улыбающейся *коры* (молодой женщины), задрапированную одеждой ярких цветов. Через несколько минут он мог бы неожиданно натолкнуться на гримасничающую женскую фигуру, с оплетенной змеями головой, высунутым языком и застывшим взглядом широко раскрытых глаз: взглядом Горгоны Медузы. Взглянув наверх на фриз Парфенона, наш прогуливающийся по классическим Афинам зритель мог бы мельком увидеть канефор, молодых женщин, одетых в широкие одежды и несущих корзины, ассоциирующиеся с процессией во время праздника Панафиней. Посещая храм, он почти наверняка был бы потрясен величественной статуей Афины Партенос работы Фидия, высотой около сорока футов. Вероятнее всего, он бы предпочел более традиционное изображение покрытой шлемом богини: на драхмах, переходящих каждый день из рук в руки на рынке. Во время посещения сельского храма наш афинянин увидел бы многочисленные женские фигуры, сделанные грубо, но вполне пригодные для поклонения. А в лавке гончара на агоре или в доме друга, растянувшись на ложе во время пирушки, он мог бы невозмутимо рассматривать изображения женщин, вовлеченных в то, что мы могли бы назвать любовными играми, их великолепные обнаженные тела, откровенно прорисованные на чашах для пира, передаваемых среди гостей. Фигуры женщин были повсюду в городе, их изображения менялись со временем. Изменяющийся облик Афродиты и социальное положение женщин могут быть прослежены на статуях Афродиты эллинистического периода. В предлагаемой главе Франсуа Лиссарак предпринимает осторожную попытку разработки подходов с применением такого рода анализа.

П. Ш. П.

4

Фигуры женщин

Франсуа Лиссараг

У каждого общества – свои уникальные отношения с миром искусства, и древние общества не представляют собой исключения. Не только Греция, но и древний Египет, Ближний Восток и Рим богаты множеством образов. Каждое из этих обществ имело свое видение мира, которое оно выражало посредством характерных способов репрезентации и в соответствии с конкретными художественными традициями. В Греции разные типы пластических объектов отвечали различным потребностям, начиная от прославленных «кор» из Акрополя – мраморных статуй, подаренных храму Афины молодыми женщинами города и кончая терракотовыми пластинами из Локров в южной Италии, которые изображают женщин, оказывающих почести Деметре. Создание пластических форм было подчинено сложной системе правил, которые варьировались в соответствии с природой объекта, его предназначением и предполагаемыми владельцами.

Среди источников, доступных древним историкам, предметы пластического искусства являются специфической темой. Художественные произведения, однако, не всегда используются наилучшим образом, и любой из нас видел объекты древности, статуи, барельефы, монеты и картины в музеях и на репродукциях. Эти образы обычно призваны дополнять исследовательские труды, основанные на письменных источниках. Тексты, записи речей и надписи формируют основу знаний историка; образы только подтверждают результаты, полученные другим путем.[1]

Греческие вазы, учитывая их количество и разнообразие, выделяются в отдельную категорию. В этой главе рассматри-

ваются афинские вазы пятого и шестого веков до нашей эры. В этот период вазы не использовались для какой-то одной исключительной цели, да и изображения на них не всегда только «женские». Набор сюжетов этих изображений очень широк, и порой трудно определить, какую роль играли в них женские образы, и как они соотносились с мужскими.

Декоративные изображения невозможно рассматривать отдельно от самого объекта, который они украшают. Фотографии и зарисовки древних ваз порой формируют неверное представление. Описываемые изображения не являлись простой графикой, это были красочные росписи, а для тех, кто их использовал, они являлись прежде всего предметом быта, имевшим конкретную функцию, и лишь потом объектом, который можно рассматривать. Практическое предназначение у разных ваз было различным, и мы не всегда можем быть уверены, как же они использовались. И все же нам известно предназначение многих декорированных ваз, что и дает нам часто ключ к интерпретации росписи.

Вообще говоря, вазы можно классифицировать по целям их использования. Определенные виды ваз использовались для всяческих ритуалов: свадеб, похорон, инициации, жертвоприношений. Другие служили для хранения вина, когда мужчины собирались, чтобы выпить вместе (*симпозиум*). Существовали специальные сосуды для смешивания вин, для разливания вина, для питья вина; большей частью они использовались мужчинами. Однако, существовали и другие виды сосудов, которые использовались преимущественно женщинами: это всевозможные баночки для духов, коробочки для хранения косметики и украшений, бутылочки, так или иначе использовавшиеся для ухода за собой, украшения себя, для макияжа. Изображения на ритуальных сосудах, безусловно, определялись их функцией.

Смысл изображения на вазах далеко не всегда очевиден с первого взгляда. Чтобы разобраться в его значении, необходимо прежде понять предназначение и конструкцию этого сосуда, логику, в соответствии с которой он был сделан. Художники смотрели на мир вокруг себя и выбирали определенные темы для изображения. Отображая какой-то сюжет, они выбирали, какие детали включить, и какие исключить. То, что не включалось, вероятно, может быть не менее важно, чем то, что включалось (если предположить, что мы можем узнать это, учитывая фрагментарность источников). Следовательно, в нашем исследовании аттической женской иконографии мы будем искать не только знаки и сочетание знаков, но и отсутствующие образы. Также мы будем уделять особое внимание пластической ценности образов и их расположению в пространстве.

Вазы, рассматриваемые нами, были сделаны в квартале Керамик недалеко от афинских ворот в V и VI вв. до н. э. Они, впрочем, были обна-

ружены довольно поздно: сначала в захоронениях в южной Италии в XVIII в., а затем в этрусских могилах в Тоскане в начале XIX в.[2] Этруски страстно поклонялись греческой культуре, в особенности – аттической. Обнаруженные вазы, и все, что мы знаем сегодня о работах афинских гончаров, во многом связаны с этрусской традицией захоронения покойных в богатой экипировке с оружием, вазами и драгоценностями. Фактически, поначалу считалось, что вазы, обнаруженные в этих захоронениях, были этрусского происхождения, и сделаны именно для этой цели. Но позже, в XIX в., подобные вазы были обнаружены в Греции, особенно в Афинах, во время раскопок Афин и Агоры.

Эти афинские произведения древнего и классического периодов являлись предметами мужского мира, и изображения на них преимущественно мужские. Несмотря на то, что существуют данные о том, что некоторые вазы были расписаны женщинами (см. рис. 45), и что предположительно некоторые виды ваз использовались исключительно женщинами, афинское общество формировалось через граждан-мужчин, и доминирующая идеология, та идеология, которая направляла художников в их выборе сюжетов и образов, в системе, оставлявшей мало места для индивидуальной инициативы, или того, что мы назвали бы вдохновением, оставалась маскулинной. Таким образом, изображения, которые мы рассматриваем здесь, несут на себе двойной отпечаток. Они не являются объективным отображением действительности, но являются производным определенного видения, реконструирующего реальность – и это видение было маскулинным.

Мой подход, выборочный в силу необходимости, отчасти определяется природой самих объектов, обусловленной связью между формой вазы и изображением на ней. Начнем с бракосочетания, ритуала, в котором женщина занимала центральное место, и который давал возможность для производства самых разных видов ваз. Затем мы более кратко рассмотрим похороны и роль женщин в них. И наконец, мы обратимся к проблеме пространства, отводимого женщинам. Здесь мы соберем воедино различные изображения, от фонтана до гинекея, от туалетного столика до рабочего места, как они воспринимались мужским взглядом в контексте *симпозиума*. Дискуссия, таким образом, определяется двумя вопросами: Как представлялся ритуал в изображении? и Как художники распределяли пластическое пространство?

Бракосочетание

Многие вазы изображают церемонию бракосочетания. Сцены на изображениях самые разные. Несмотря на то, что определенные детали

часто повторяются, кажется, что канонической иконографии бракосочетания не существовало. Возникает впечатление, что художники были вольны в интерпретации этого ритуала. Письменные источники, хотя и неполные, и субъективные, порой сомнительного авторства, указывают, что брачная церемония состояла из нескольких частей. Заключение брака требовало формального соглашения, или *энгии* между женихом и отцом будущей невесты. Это соглашение было связано с уплатой приданого отцом невесты. Вопрос о согласии невесты, очевидно, не возникал. Бракосочетание завершалось передачей невесты, то есть совершался *гамос*, или союз брачующейся пары. В этот момент невеста меняла *ойкос*, то есть дом, так же как и *кириос*, хозяина, переходя из подчинения отцу к мужу. Этот процесс изменения статуса может быть рассмотрен как три фазы: разлучение, переход и соединение. В афинском изобразительном ряду эти фазы не имели одинаковой важности, гораздо больше внимания уделялось фазе перехода, чем двум другим. Передача невесты принимала форму ночной процессии родственников и друзей от одного дома к другому, пешком, или в повозках. Отдельные участники играли особые роли. Мать невесты несла факел. *Парохос*, или сопровождающий, шел или ехал рядом с парой. Процессию возглавлял *проагетес*, или ведущий. И, наконец, *паис амфифалес*, оба родителя которого были еще живы, сопровождал невесту и жениха.

Изображения бракосочетания не всегда включали все эти персонажи, или показывали все фазы церемонии. Не существует известного изображения *энгии*, договора между отцом и женихом. Невозможно также обнаружить росписи конкретно определяемого свадебного банкета, за исключением изображения блюд разложенных Пирифоем на своей

1. Бракосочетание Фетиды и Пелея, *dinos*, ок. 580 г. до н. э., Лондон, Британский музей

свадьбе. Его свадьба, как известно, превратилась в жестокую битву кентавров, пытавшихся похитить невесту вместе с защищавшими ее лапифами.

Художников особенно интересовали приготовления невесты (омовение, одевание) и свадебная процессия. Каждое изображение представляло собой композицию, включающую несколько действующих лиц ритуала, отношения между которыми устанавливались с помощью жестов и взглядов. Эти средства образовывали пластическое пространство, в рамки которого вписывались фазы разлучения, перехода и соединения. И такие объекты, как вазы, венки и орнаменты, тоже играли свою особую роль.

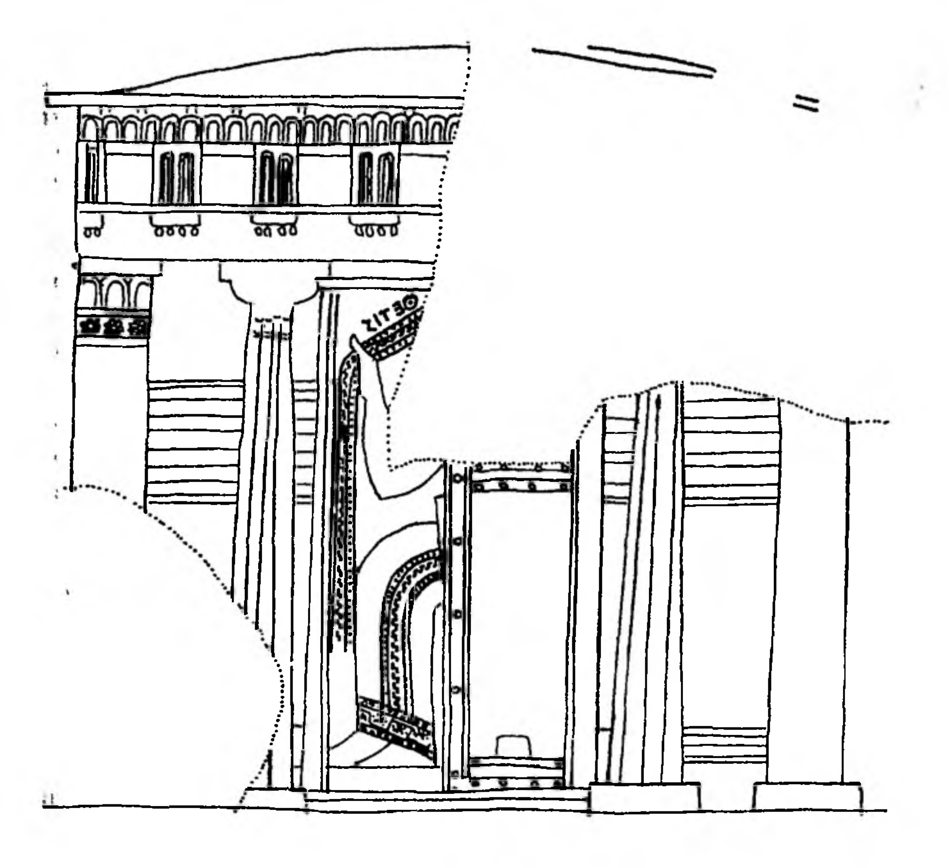
Шествие богов

В древности изображения прописывались так: вначале с помощью черного лака прорисовывался силуэт, далее добавляли цвет и процарапывали необходимые детали на красном фоне самой вазы. Главной темой в этом «черно-фигурном» стиле была тема брачного шествия. Супруги ехали в колеснице, и нередко боги присутствовали в кортеже, как бы показывая, что в отдельных случаях невеста и жених должны восприниматься как мифологические образы.

Иконография бракосочетания начинается со свадьбы Фетиды и Пелея, которая долгое время служила образцовым вариантом шествия. Это была необычная свадьба, по-

скольку в ней участвовала бессмертная дочь бога Нерея. По предсказанию оракула, Фетида должна была выносить сына, более могучего, чем его отец, поэтому ни один бог не желал брака с ней. Несмотря на ее божественную сущность, смертный Пелей смог решиться на обладание ею и сделать своей женой. Их сыном стал Ахилл. Все боги пришли на их свадьбу отдать дань уважения богине и ее смертному мужу. На одной из *динос*, большой чаше для смешивания воды и вина (илл. 1)[3], мы видим Пелея, сидящего перед закрытой дверью нового дома молодых, приветствующего процессию божественных гостей. Процессию возглавляет Ирида, вестница богов, за которой следуют пешие фигуры, включая Хирона, доброго кентавра, который воспитает Ахилла, и богинь домашнего очага Гестию и Деметру. Далее следует череда из пяти колесниц с восседающими богами, некоторые из них супруги (Зевс и Гера, Посейдон и Амфитрита), некоторые парами (Аполлон и Артемида, Афродита и Арес). Колесницы сопровождают менее важные пешие богини: Хора, музы, хариты, мойры. Таким образом весь пантеон представлен в иерархическом порядке на вазе, которая ставилась перед пирующими гостями. Высшие боги восседали на колесницах как супруги или парами, менее значимые боги шествовали в группах, по большей части определяемые общим названием, как правило женского пола. Они пришли чтобы участвовать в бракосочетании Нереиды, одной из них, и смертного человека. Они также и гости в новом доме Пелея, который приветствует их с чашей в руке, приглашая отпраздновать свадьбу. Невесту, однако невозможно увидеть. Мы должны догадаться, что Фетида находится в доме, к которому приближается божественная процессия.

Несколько более поздняя версия этой же сцены является главной росписью на знаменитой вазе Франсуа, кратере, находящемся нынче в археологическом музее Флоренции.[4] Композиция аналогичная: божественная процессия образует длинный фриз, тянущийся по всей окружности сосуда. Боги — некоторые пешком, другие в повозках — следуют к дому Фетиды и Пелея. Пелей, стоящий в дверях перед алтарем, символизирующим ритуальный смысл процессии, принимает кентавра Хирона, который переместился во главу кортежа со своей женой Харикло и Иридой. Боги расположены примерно так же, как на более ранней росписи, однако есть важное различие: за спиной Пелея справа изображе-



2. Фетида в доме, кратер, ок. 570 г. до н. э. Археологический музей, Флоренция

ние дома новобрачных снабжено портиком и фронтоном со входом, находящимся между двух колонн (илл. 2). Здесь, впрочем, одна из дверей открыта и мы можем видеть ноги женщины, поднимающей часть своего одеяния, над которым можно прочесть ее имя – Фетида. Таким образом мы можем ухватить мимолетное изображение невесты за открытой дверью. Ее лицо, возможно, спрятано за другой дверью, но мы не можем быть в этом уверены, поскольку сосуд достался нам уже разбитым. Рука, поднимающая часть убранства, усиливает эффект открытой двери. Невеста присутствует на изображении, но частично скрыта от наших глаз. Она снимает покрывало жестом, имитирующим свадебный ритуал, который нам не дозволено видеть. Ее одежда, равно как и ее дом, определяют приватное пространство, в которое помещено ее женское тело, пространство, выведенное из публичной сферы, где шествующие боги показывают себя смертным людям.

От двери к двери

В свадебной иконографии художники нередко использовали дверные входы, чтобы отметить точку отправления или прибытия, как будто сама свадебная церемония осуществлялась между дверями двух семей. Например на одной пиксиде, или цилиндрическом терракотовом сосуде, свадебная процессия выходит из дверей, в которых открыта одна створка (илл.3).[5] Женщина, возможно, мать невесты, выглядывает из дверного проема. Она повернута лицом к повозке, которая от нее удаляется. Взгляд ее и поза показывают, что это начало пути, а не конечная цель. И опять же, однако, это женщина, остающаяся в доме. Следуя архаической схеме, брачующаяся пара поедет в повозке. Невеста, покрытая вуалью уже заняла свое место, и жених готов присоединиться к ней. По бокам их сопровождают молодые мужчина и женщина с факелами, а позади следуют две женщины, одна из которых несет на голове шкатулку с драгоценностями и большой кувшин в правой руке, другая же держит на весу *лебес гамикос*, большую ритуальную вазу, которая причислялась к дарам невесты. Здесь изображено несколько аспектов свадебного ритуала. Невеста покидает свой дом, тогда как члены ее семьи остаются. Бракосочетание представлено как линейный переход из одного места в другое, где жених управляет процессией. В изображениях придается особое значение вручению даров и передаче собственности, которые всегда были важнейшей частью свадебной церемонии. И, наконец, процессию возглавляет безбородый юноша с кадуцеем, бог Гермес, который руководит передачей и сменой имущества. Крышка пиксиды украшена небесными символами – Солнце, Луна и Ночь – которые вращаются вокруг диска подобно тому, как они вращаются на небосклоне. Такого рода цилиндрический сосуд мог использоваться исключительно женщиной, либо для украшений, либо для косметики. Его форма устанавливает связь между

3. Пиксида, ок. 430 г. до н. э., Лондон, Британский музей

двумя сторонами действительности, которые в греческом языке происходят из одного корня: *космос*, или божественный порядок, и *косметика*, то есть материал, используемый для ухода за собой. Иконография росписи на вазе позволяет предположить возможную связь между браком и мировым порядком.

Другая пиксида, уже из Лувра (илл. 4, 5), изображает процессию, в которой повозка отсутствует.[6] Такие изображения были более распространены в классический период,

4. Свадебная процессия, пиксида, ок. 460 г. до н. э., Париж, Лувр

5. От двери к двери, пиксида, ок. 460 г. до н. э., Париж, Лувр

от которого сохранилось около сорока образцов. Здесь также изображение располагается по окружности цилиндрического терракотового сосуда.

Трудно не заметить изображения закрытых дверей, но невозможно сказать, что это значит — начало или завершение процессии. Такая неопределенность кажется намеренной: дверь превращается в своего рода знак, центр свадебного ритуала. В левой крайней части процессии женщина поправляет складки наряда невесты. Она может быть как матерью, так и *нимфевтрией*, подружкой невесты. Женщина, стоящая второй от двери изображена частично покрытой вуалью и на ней надет венок. Одной рукой она придерживает свое одеяние, другую протягивает молодому человеку, который берет ее за запястье. Неподвижность молодой женщины контрастирует с движением ее мужа: он уже движется вперед, несмотря на то, что повернут лицом к жене, знак, указывающий на то, что он ведущий в процессии, уводящей невесту. *Хеир епи карпу,* или жест положения руки на запястье, это ритуальный символ обладания женой, действие, утверждающее, что он отныне ее кириос, хозяин. Таким образом, жена введена в символическое сплетение жестов, указывающих на ее отделение и соединение, две фазы брачного ритуала. По правой стороне композиции расположены четыре свидетеля ухода невесты. Аполлона можно узнать по лавровым ветвям, а его сестру Артемиду по луку и колчану, выступающему из-за левого плеча. Две другие фигуры определяются с трудом. Женщина протягивает перевязь бородатому мужчине, который опирается на скипетр. Возможно, эти двое тоже боги, что отсылает нас к сцене бракосочетания Фетиды и Пелея, но неопределенность изображения этих двух фигур делает такую интерпретацию сомнительной. Нет ничего удивительного в присутствии богов среди свадебных гостей, в особенности Артемиды, которая руководила воспитанием молодых женщин до момента вступления в брак. Одной из задач изображения богов было сделать их видимыми для людей. Художник не мог показать молодоженов самих по себе, отдельно от остальных. Перемещение от двери к двери должно было изображаться как процессия, в которой пару сопровождают друзья и родственники. Присутствие людей и божественных свидетелей превращало бракосочетание в публичное действие.

Шествие колесниц

Другое перемещение на колесницах можно увидеть на древнем *диносе*, одном из вариантов кратера, использовавшегося для смешивания вина (илл. 6), который предшествовал по времени только что описанному пиксидау примерно на полвека.[7] Поверхность этого диноса покрыта фризом, имею-

6. Вверху — свадебная колесница; внизу — военная колесница, *динос*, ок. 530 г. до н. э. Местный музей

щим последовательное изображение, но состоящее из двух отдельных сцен. Одна изображает новобрачных в колеснице с мужчиной на первом плане. Колесницу сопровождают две женщины, несущие дары и женщину-факелоносца вместе с Аполлоном и Дионисом. Начало и конечная цель процессии не указаны. Присутствие богов вновь напоминает о свадьбе Фетиды и Пелея, но нет ни одного указания на такое мифологическое толкование. С обратной стороны другая повозка приближается к сидящему старику. На ней восседают два воина и по бокам расположены еще двое, оба латники и лучники. Однако, во времена, когда было нарисовано это изображение, колесницы не использовались для перевозки новобрачных, равно как и кого-либо иного, их не применяли и в военных действиях, которые велись пехотинцами в тесно сомкнутых рядах. Единственное применение колесниц было предназначено для игр, в частности Олимпийских. Изобразив старомодное транспортное средство, ассоциирующееся с великой эпической традицией, художник добавил мифологической значимости своему произведению. Кроме того, увязав два варианта использования колесниц, он провел параллель между браком и войной: брак представлял осуществление женской судьбы, равно так же как война – осуществление мужской.

Отъезд свадебной колесницы можно увидеть на лутрофоре в берлинском музее (илл. 7).[8] Лутрофор – удлиненный кувшин, использовавшийся для лутрон – воды, предназначенной для омовения невесты. Брачная процессия изображена на высоком, узком тулове кувшина. Слева, под одной ручкой женщина с факелом, перед которой расположен ребенок, несущий венок, возможно *паис амфифалес*, или ребенок у которого живы оба родителя, чье присутствие было обязательным на свадьбе, но который не изображался ни на одной рассмотренной до этого росписи. Художник выбрал для показа процессию с колесницей. Мы видим ее колеса и раму, на которой стоит возничий, повернувшийся лицом к новобрачным. Жених, увенчанный лавровым венком, поднял невесту на руки и готов взобраться на колесницу. На ней тоже надет венок, равно как и хитон, часть которого она держит в левой руке. Маленький летящий Эрот держит венок (возможно, из мирта) над головой невесты, другой венок парит над головой жениха. Под правой ручкой колонна указывает на переход из одной части

изображения в другую. Этот изобразительный прием менее очевиден, чем изображение дверей, которое встречается чаще в подобных композициях. Однако, он позволяет создать пространство на другой стороне вазы, достаточное для того, чтобы изобразить две фигуры: женщину-факелоносицу и бородатого мужчину со скипетром. Поскольку они стоят на месте конечной цели процессии, эти фигуры могут быть родителями жениха, или же скипетр указывает на то, что они мифологические фигуры.

Колонна, изображенная на этой композиции, не разрывает две части изображения. Факел в руках женщины с правой стороны кувшина, располагается по обеим сторонам. И, наоборот, лошади, запряженные в колесницу, не видны. Этот графический эллипсис показывает, что в случае необходимости, художники включали в роспись только необходимые элементы, чтобы сделать произведение понятным. Они не стремились создать убедительную иллюзию или представить пространство однородным и непрерывным. Изображение представляло собой коллаж из разных элементов, с целью донести его смысл. Здесь колесо повозки и колонна — достаточные элементы, чтобы передать ощущение перехода. Отметим движения молодоженов: жених поднимает невесту. Он проявляет инициативу в этом тай-

7. Поднятие невесты, лутрофор, ок. 430 г. до н. э., Бурлин, Музей Античности (in Furtwangler, Saburov Collection, pl. 58)

ном бегстве. Это не означает, как мы увидим, похищение, а просто указывает на обладание, жест, аналогичный положению руки на запястье. Еще одно новшество требует пояснения: присутствие Эрота. Изящное крылатое существо, аттический Эрот, был подростком, а не пухлым крепышом, известным нам из римского искусства. Мне придется говорить о нем больше в дальнейшем. Здесь достаточно сказать, что Эрот участвует для того, чтобы подчеркнуть красоту невесты, возлагая венец из листьев ей на голову. С позиции зрителя он также привлекает внимание к схождению взглядов в одной точке изображения. Все глаза направлены на невесту, чей профиль наполовину скрыт, наполовину подчеркнут покровом. Это изображение, однако, не соблюдает временную последовательность процессии, встречи и снятия покрова. Обладание невестой сконструировано здесь как представление, легитимность которого гарантирована самими богами, представленными их посланником Эротом.

Цветы, Эрот и Ника

Как мы только что увидели, форма вазы часто имела сильное влияние на ее иконографию. Помимо пиксиды, использовавшейся для благовоний и украшений, и лутрофора, употреблявшегося под воду для омовения, *лебес гамикос*, или свадебный сосуд с высокой подставкой, похоже, использовался исключительно как часть брачного ритуала. Это был один из даров, подносимых невесте, как это можно увидеть на лондонском пиксиде. Один из таких котлов, находящихся теперь в Копенгагене (илл. 8), украшен росписью, которая изображает не процессию, а композицию, в которой главной фигурой является невеста.[9] На коленях она держит лебес гамикос — без сомнения, только что полученный ею в дар. Над ней висит *саккос*, или шапочка. Женщина передает ей другие предметы: один, прямоугольный — алабастр (баночка для благовоний), другой, стоящий на возвышении, напоминает пиксиду. За спиной невесты, другая женщина держит в поднятой руке цветок, но изображение стерто. Пространство между этой женщиной и невестой очень стилизованное цветочное изображение в виде пальметты. Обычно такие цветочные мотивы находились в менее значимых частях сосуда, на горле или ручках. Здесь, однако же, роспись указывает на роль цветов и благовоний

8. Свадебный подарок, лебес гамикос, ок. 450 г. до н. э., Национальный Музей, Копенгаген

в брачной церемонии. Цветочный узор на этом сосуде непропорционально велик и визуально не соответствует остальным деталям. Акцент на эстетической функции изображения позволяет предположить, что здесь имеется указание на связь между женщинами и цветами. Бутон — не только и не просто фаллический символ, как считают многие исследователи, но и символ созревания в царстве растений, символ растений, готовых зацвести и источать запах.

Задняя часть котла изображает женщину, несущую факел, и другую, держащую скипетр, — опять же, вероятно, это божественные свидетели свадебной церемонии. Под ручками цветочные мотивы, сходные с изображением на основной части. Рядом с ними — две крылатых женских фигуры, с факелами, летящие горизонтально в сторону невесты. Эти абстрактные фигуры, среди которых — возможно — Ника. Имя Ники часто переводится как Победа, но подобные фигуры часто встречаются в иконографии бракосочетания, поэтому Ника не может интерпретироваться просто как победа в военном смысле. Ее присутствие, похоже, скорее указывает на божественное одобрение, и, более точно,

9. Ника и Эрот, лебес гамикос, ок. 430 г. до н. э. Копенгаген, Национальный музей

одобрение благоприятного события. Возможно, как мы видели раньше, наличествует и параллель между войной и браком. В обоих случаях Ника олицетворяет положительное завершение, успешный результат, угодный богам.

На одном небольшом лебес гамикос с низкой подставкой и алабастром (баночкой для благовоний), прикрепленным к его крышке (илл. 9), художник довел до минимума свадебную иконграфию.[10] Его прием очевиден. На изображении присутствуют только две крылатые летящие фигуры: Ника и Эрот. В своем полете по направлению друг к другу, они обрамляют некий образ, который, хотя и не виден, но подразумевается именно из-за формы сосуда: это невеста. На вытянутых руках крылатые фигуры держат едва видимые ветви, украшенные огромными бутонами. И, наконец, каждая фигура помещена в рамку из двух колонн. Это напоминает нам пространственную структуру композиций, рассмотренных ранее. Таким образом, орнаментальные элементы и аллегорические фигуры, имевшие вторичное значение в других композициях, здесь выдвинулись на первый план в качестве идеограмм, символизирующих важнейшие ценности брака: плодородие (обозначаемое цветами и гирляндами); переход в новое состояние (обозначенный колоннами и Никой, олицетворяющей успех и свершение); а также грацию и красоту (олицетворяемую Эротом).

Образец супружества

Более сложный объект (илл. 10) проливает дополнительный свет на изображение супружества.[11] Это не сосуд, а терракотовый предмет утвари, использовавшийся для прядения: *эпинетрон*, который, как мы знаем по парному образцу из Афин, делался по размеру женского колена и бедра, а верхняя, не раскрашенная часть использовалась для наматывания пряжи. Это был утилитарный предмет, используемый женщинами в домашней работе. Описываемый эпинетрон был найден в эритрейском захоронении, и его качество позволяет предположить, что это демонстрационный объект, возможно никогда не использовавшийся. Три декоративные сцены изображают мифологические пары. На одном конце нарисован бюст женщины, обрамленной круглым фризом, изображающим тот момент, когда Пелей схватил Фетиду за талию во время ее превращения в морского конька. Нерей со скипетром в руке стоит справа, в то время как сестры Фетиды в ужасе бегут к своему отцу. Две другие сцены декорируют длинные части эпинетрона; ни на одном из них нет изображения взрослого мужчины.

На первой стороне (илл.10*а*), возможно отображает приготовления к свадьбе Гармонии, дочери Ареса и Афродиты, с Кадмом, царем Фив.[12] Надписи указывают имена Афродиты, сидящей слева перед своим сыном Эротом, и Гармонии,

10. Мифологические браки, эпинетрон, ок. 420 г. до н. э. Афины, национальный музей Детали на следующей странице

тоже сидящей между Пейто (Убеждение) и Корой (Девушка). Невеста повернулась вправо и смотрит на Гебу (Молодость), которая повернута к Химере (Желание). Последняя сидит, держа шкатулку с украшениями, протягивая Гебе бутылочку с благовониями. Эти фигуры – аллегорические и мифологические символы ценностей брака: не только Убеждение, Молодость и Гармония, но также Эрот и его двойник Желание. Афродита одновременно мать невесты и богиня, в ее юрисдикцию входили именно эти вопросы: обольщение, красота, любовное желание. Ее территория – это не домашняя сторона брака, над которой властвует Гера, но все, что относится к очарованию, грации и красоте, ко всему женскому и связанному с секретами ухода за собой и благовониями.

Второе боковое изображение (илл. 10*б*) посвящено Алкестиде, образцовой жене Адмета, царя Фессалии, которая согласилась пойти в Аид вместо мужа. На этом изображении, однако, ничто не указывает на упомянутый эпизод. В правой части композиции Алкестида опирается на брачное ложе, стоящее перед дверью, открытой в остальную часть дома. Границы комнаты отмечены колонной. Алкестида повернута лицом к пятерым женщинам, имена их написаны. Ипполита, с птицей в руке сидит перед Астеропой. Слева Фео и другая женщина расставляют ветви в вазах, предназначенных для иевесты: два лебес гамикос и лутрофор. Между ними Харита, одна из трех граций, приподнимает часть своего одеяния. Композиция также включает два венка и зеркало. Очевидно, что сюжет, изображенный здесь это *эпаулия*, вру-

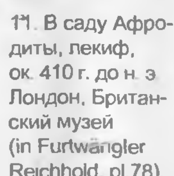
чение подарков в первый день после свадьбы. Тут хозяйка дома, Алкестида, изображена в своей новой спальне. 10a

Образ похищения Фетиды, божественной невесты, контрастирует с двумя сценами, на которых изображены только женщины — одной, где идет приготовление к свадьбе и другой, с приемом гостей. В обеих сценах отсутствует процессия, только женщины в своем кругу. Набор действующих лиц не случаен: Алкестида была образцовой женой, верной мужу до смерти, а Гармония следовала за мужем Кадмом, пока оба не были превращены в змей.

Таким образом, перед нами приспособление для наматывания пряжи, украшенное образами женщин, мифологическими образцами супружества и аллегориями супружеской добродетели. Так мужские ценности иллюстрировались с помощью женских фигур и использовались для 10b
украшения домашней утвари.

Сад Афродиты

Во второй половине V в. до н. э. увеличивается многообразие женских персонажей в греческом изобразительном искусстве. Появляется целый ряд изображений Афродиты и ее спутников, особенно в школе художника Медия. В этих работах воплощались те же ценности, что и рассмотренные нами раньше, хотя они скорее ассоциировались с самой богиней и ее могуществом, а не просто с супружеством. На одном небольшом лекифе, вероятно употреблявшемся как сосуд для благовоний (илл. 11), богиня изображена сидящей и смотрящей на Эрота, который умостился у нее на плече.[13] По обе стороны от нее расположены пятеро женщин, выделяющиеся разными прическами и обозначенные надписями: слева направо мы видим Клеопатру (Славная по отцу), которая держит цветок и ожерелье; Эвномию (Законный порядок), которая склонилась к плечу Пайдейи (Игра), тоже с ожерельем; Пейто (Убеждение), украшающая жертвенную корзину; и Эвдемонию (Счастье), собирающую фрукты. Роспись изобилует фруктами и украшениями, но действо ничем более не обозначено, несмотря на то, что Пейто занята приготовлением к некому ритуалу. Все жен-



11. В саду Афродиты, лекиф, ок. 410 г. до н. э Лондон, Британский музей (in Furtwängler Reichhold, pl.78).

12. Прекрасная невеста, алебастровая ваза, ок. 470 г. до н. э. Париж, Национальная Библиотека

щины повернуты к Афродите, их глаза устремлены на Эрота. Изображение кажется, вызывает ощущение рая, мирного сада, в котором пять женщин символизируют различные добродетели Афродиты, покровительницы счастливой любви.

Эстетические причины, которые побудили художника представить Афродиту подобным образом можно понять, если обратиться к более раннему периоду, предшествовавшему появлению женских аллегорий. Венки, цветы, орнаменты и участие Эрота в свадебных процессиях были необходимыми элементами украшения портретов невест. Главным моментом в брачном ритуале было снятие покрывала с невесты перед мужем и его семьей.

Кроме того, свадебные изображения подчеркивали эстетическую сторону замужества. Хорошим примером этому служит алабастр, датирующийся примерно 470 г. до н. э. (илл. 12)[11]. На нем изображена сидящая молодая женщина,

держащая цветочный венок. Маленькая девочка держит другой алабастр (сосуд с духами), идентичный тому, на котором все нарисовано, но с обратной стороны. Цветы и духи, разумеется, были классическими символами ухаживания за собой. Лицом к сидящей женщине стоит безбородый мужчина, опирающийся на посох — символ гражданства. Правая рука его держит пояс, который он протягивает женщине. Фигуры обозначены: надпись на посохе гласит *Тимодемос калос* (Тимодем красив). На корзинке для работы у женщины написано *хе нимфе кале* (невеста прекрасна). Заметим, что он назван по имени, тогда как она по отличительной характеристике. Асимметрия делает это изображение своего рода образцом. Невеста, украшающая себя, получает в подарок пояс, который играет ключевую роль в свадебном ритуале. Стоящий мужчина вовлечен в созерцание сидящей женщины: художник повествует нам о том, что делает женщину прекрасной невестой.

Ритуалы

Другие ритуалы, как приватные, так и публичные, а также некоторые, исключительно женские, были также запечатлены в красках.

Погребальные ритуалы

Росписи погребальных ритуалов сходны в некоторых характеристиках со свадебными росписями. Форма вазы, на которую наносилась роспись, сильно влияла на рисунок, и большое внимание уделялось размещению фигур в композиции. У женщин было строго определенное местоположение в погребальных ритуалах, и мужские и женские роли были строго расписаны.

Похороны. Определенные фазы похоронного ритуала не были представлены. Так, например, обряжанье тела покойника никогда не показывалось, и совсем немного изображений с такими сюжетами, как возложения покойного на похоронный катафалк или опускания в могилу. С самого начала в традиции расписывания ваз художники остановились на двух аспектах похорон: *професис*, или предъявление, выставление тела покойного, и *эк-фора*, или перевоз

тела на кладбище. Эти очень древние иконографические мотивы можно проследить, опускаясь все дальше в прошлое до той поры, когда художники отказались от геометрического стиля и вернулись к образному.[15] Росписи по керамике с середины VIII в. до н. э. изображают животных, птиц, лошадей, оленей и всевозможные виды человеческой деятельности, преимущественно – как раз похороны. Расписанные объекты – это, как правило, крупные вазы – амфоры, кратеры и гидрии – обычно использовались как стелы, отмечающие местоположение могилы. Аттические изображения, таким образом, начались с репрезентации покойных, или, точнее, похоронного ритуала на объектах, созданных специально в их честь. Дань почтения отдавалась не столько памяти умерших, сколько их благочестивой жизни.

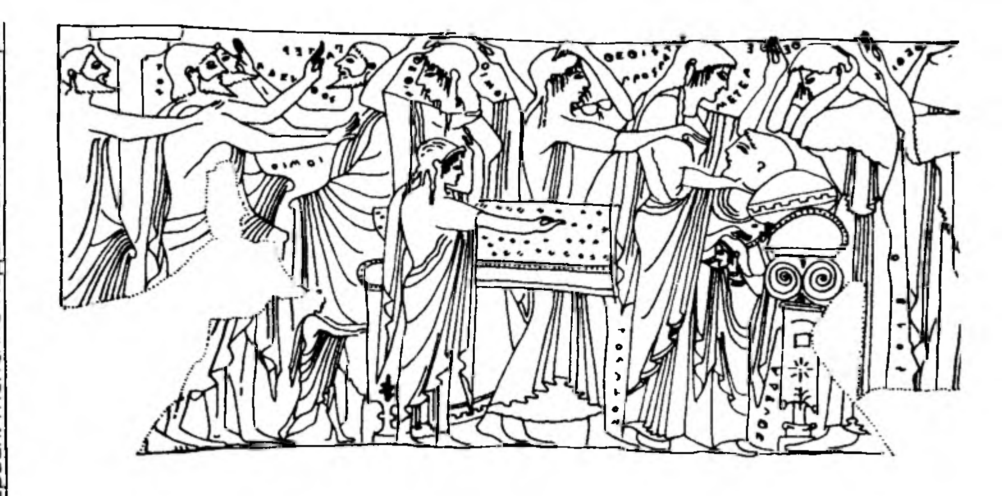
Эти примитивные формы композиции сохранились с архаического и классического периодов. Один больщой краснофигурный лутрофор датируемый примерно 490 г. до н. э. (илл. 13) изображает три, дополняющие друг друга, сцены: на горле, тулове и основании.[16] На обеих сторонах горла повторяется одно изображение. Это две женщины: одна из них несет лутрофор, сходный с тем, на который нанесено изображение. Вода из него будет использована для омовения тела покойного перед захоронением (подобный сосуд, но с другим изобразительным рядом – ассоциировался с омовением невесты). Другая женщина скорбит, рвя на себе волосы. Основание вазы живописует группу всадников, возможно, символизирующих социальный статус покойного, либо участников похоронной процессии. Наконец, тулово вазы изображает покойного, положенного на кровать (илл. 13*а*). Видна только его голова, лежащая на подушке. Челюсть зафиксирована специальной подвязкой. Все остальное тело замотано в полотно. Вокруг постели расположились четыре женщины. Одна держит голову покойного, что, вероятно является центральной частью действия, в то время как три другие рвут на себе волосы от горя. В ногах постели, с другой стороны на тулове вазы, собрались пятеро мужчин (см. с. ???). Двое справа повернуты спиной к постели и вытянули правые руки, приветствуя вновь пришедших, возглавляемых подростком.

Подобное расположение персонажей можно увидеть на другой росписи чуть более раннего периода (илл. 14).[17] Это

13. Оказание чести покойному, лутрофор, и деталь изображения на горле, ок. 490 г. до н. э. Париж. Лувр

13 и 13а, детали тулова

пинакс, или терракотовая табличка, на которой просверливались дырки, чтобы прикреплять к надгробию. Хотя изображение на этом экземпляре повреждено, мы все же можем уверенно представить, как она выглядела, сравнив ее с другими, более сохранившимися пластинами. Эта пластина интересна надписями, обозначающими персонажей. Покойный лежит на кровати, голова на подушке. Вокруг постели семь женщин, две из них подростки. Одна женщина прикасается к голове умершего и надпись над ней указывает, что она *метер*, мать. Перед нею расположена *адельфе*, сестра. Лицом к матери, во главе ложа *фефе*, бабушка и в дальней правой части – *фефис*, тетя. За спиной матери слева *фефис проспатер*, тетя по отцу. И слева еще одна тетя повернувшись, смотрит на покойного. Все, кроме одной женщины, смотрят на усопшего; в горе они хватают себя за пряди



14. Покойник и родственники, с пинакса, ок. 500 до н. э. Париж, Лувр

волос и, как мы знаем по надписям на других изображениях, восклицают *оймой* (увы!). Как и на предыдущей вазе (илл. 13), их позы резко контрастируют с позами мужчин, изображенных с левого края. Человек с седыми волосами, стоящий у подножия постели и повернувшийся, чтобы поприветствовать остальных, обозначен как *патер*, отец. Центральная часть дома или спальни обозначена колонной, и именно там стоит отец, приветствуя других мужчин. Один из них *адельфос*, брат умершего, другой ребенок.

Здесь в самой характерной форме представлена система родства. В данном случае умерший – молодой человек, присутствие его родителей на похоронах усиливает драматизм сцены и, возможно, объясняет необычные надписи. Мужчины и женщины не только играют совершенно определенные роли, но сильно различаются по жестикуляции и занимают разные части комнаты. В обители смерти женщины, страдающие от горя, оплакивают уход покойного. У входа в эту обитель мужчины отдают последнюю дань уважения, олицетворяя общественное признание покойного. В этой домашней, семейной фазе похоронной церемонии женщины занимают приватное пространство, наиболее близкое к покойному, тогда как мужчины приходят отдать честь телу покойного откуда-то извне.

Другие погребальные пластины изображают сходные аспекты похоронных ритуалов. Иногда производилась целая серия пластин, прикреплявшихся к надгробию друг за другом.

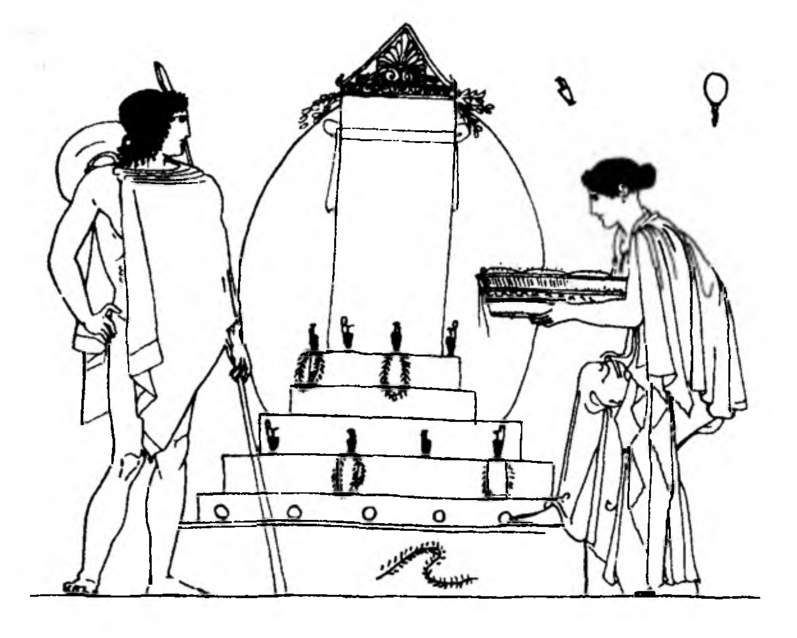
Одна табличка (илл. 15) из Берлинского музея датируется приблизительно 540 г. до н. э.[18] К сожалению это всего лишь часть фрагментарной серии из, по крайней мере, пятнадцати пластин. На ней изображена группа из восьми женщин, пятеро из которых сидят лицом друг к другу, и трое других стоят. Это не сцена прощания – професис. Не видно ни постели, ни тела, и женщины скорее печальны и задумчивы, жестикуляция отсутствует. Женщина, стоящая в центре передает младенца своей правой соседке; та, что слева, – держит что-то полотняное. На переднем плане в центре выделяется одна женщина в покрывале. Правой рукой она прижимает к щеке прядь волос, символ ее скорби. Лицом к ней располагается другая женщина, явно моложе других и отличающаяся от всех прической. Учитывая погребальную функцию этой росписи, можно предположить, что женщины оплакивают смерть матери младенца, который находится теперь под их ответственностью. Разница в воз-

15. Скорбящие женщины, пинакс, ок. 540 г. до н. э. Берлин, Пергамонмузеум (in Antike Denkmäler, pl.9)

расте невелика; аттические росписи на вазах обозначали возраст мужчин более тщательно, чем возраст женщин. Мужчины могли быть безбородыми, с бородой, седоволосыми или лысыми, и эти знаки соотносились с возрастными категориями, которые имели значительную гражданскую важность, особенно в военное время. Женщины, наоборот, изображались как не имеющие возраста. Имел значение только их статус – замужняя, или нет. Берлинская табличка – редкое исключение. Возможно, она описывает смерть молодой матери, чье дитя было передано ее родственницам; если это так, то две фигуры на первом плане могут быть матерью покойной и ее сестрой.

Похоронные дары. Многие погребальные изображения были посвящены другому аспекту похоронного ритуала: практике положения даров в могилу рядом с телом усопшего. Очевидно, что это было делом женщин. Многие вазы изображают женщин, раскладывающих венки, перевязи или баночки с духами перед погребальными стелами. Эти предметы приносились на место захоронения в больших плоских корзинах. Некоторые росписи изображают приготовление женщин к посещению могилы. Однако, не всегда легко точно определить их статус: возлюбленная или служанка, мать или дочь? Такие изображения обычно встречаются на флаконах с духами, которые употреблялись как похоронные дары: форма и роспись были тесно связаны, а ритуал включал в себя репрезентацию собственно протокола. Один лекиф, находящийся ныне в Афинах, (илл.16) изображает женщину с корзиной в руках, приближающуюся к стеле, украшенной перевязью.[19] На ступенях перед стелой возложены кувшины и венки. Слева, лицом к женщине, стоит молодой человек в тунике, с копьем в руке. Сравнение с другими вазами позволяет предположить, что эта фигура представляет не просто мужчину, пришедшего на могилу, но саму смерть. Надгробный камень указывает на расположение могилы и хранит память об умершем. Именно здесь встречаются живые и мертвые, куда приходят женщины со своими дарами, дабы отдать дань памяти об ушедших. Стела на вазе не только символизирует покойного, но и связывает его образ с женщиной, пришедшей почтить его память.

Возвращение воина. Еще одна важная категория в иконографии росписей включает в себя образы погибших воинов,



16. Дары на могиле, рисунок с лекифа, ок. 450 г. до н. э. Афины, Национальный музей

привозимых домой соратниками. В некоторых случаях надписи указывают на погибшего Ахилла, унесенного с поля боя Аяксом, но чаще персонажи анонимны. Иногда присутствуют дополнительные фигуры: другие воины, старики, женщины. Меня здесь особенно интересуют изображения, где солдат приветствуют женщины, иногда жестикулирующие, наподобие скорбящих женщин возле смертного ложа в сценах професиса (прощания). Эти изображения не соответствуют тому, что мы знаем об афинской военной традиции. Обычно погибшие собирались с поля боя и сжигались на месте, и только их пепел возвращался городу. Подобная иконография относится не к обычной практике, но к эпической литературе. В ней мертвые тела выносятся одно за другим. Погибшие таким образом представлялись как герои, а их смерть становилась поводом для оплакивания в приватных условиях, в лоне семьи.

Амфора из Тарквинии (илл. 17) может быть рассмотрена как образец этого сюжета.[20] В центре композиции – солдат, склонившийся вперед, несет на спине безжизненного товарища, чьи ноги волочатся по земле. Солдат также несет два копья и большой зазубренный щит, с изображениями льва и змеи. По бокам этой пары две женщины, одна идет быстрым шагом, другая – медленнее, взявшись за голову

17. Возвращение погибшего, амфора, ок. 520 г. до н. э. Тарквиния, Археологический музей

в характерном жесте горестного плача. Здесь иконография похорон помещена в военный контекст. Художники, разумеется, тоже подвергались влиянию идеологии войны, присущей эпической поэзии.

Таким образом, женщины занимали важное место в изображениях похорон. В сценах професиса их изображали в непосредственной близости с умершим. Они появляются чаще, чем мужчины в сценах, описывающих принесение даров покойным. Даже на сугубо мужской территории — в сценах войны — их изображают встречающими тела погибших героев. Но скорбь по усопшим не была их единственной функцией во время войны.

Сцены ухода на войну

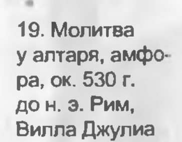
Серия описанных выше росписей относится к более обширному циклу изображений женщин в связи с воинами. Прежде всего — это сцены дарения оружия воинам и ухода воинов на битву. Война не была чисто мужским делом. Она касалась всего города, женщин так же, как и мужчин.

Снаряжение воина. Воинов часто изображали снаряжавшимися перед боем самостоятельно. Обычно солдат уже экипирован нагрудным щитом и изображается прикрепляющим части ножного снаряжения, известного как на-

голенники. Шлем, круглый щит, меч и копье дополняли доспехи гоплита, или пешего солдата, который двигался в плотном строю с другими, с тем, чтобы щит каждого воина частично перекрывал щит соседа. Однако, вместо того, чтобы изображать такие фаланги, художники предпочитали рисовать одиночных воинов во время приготовления к битве. В подобных сценах женщины занимают более значимое место, чем указывается в письменных источниках. На многих рисунках женщина стоит лицом к гоплиту и держит его копье, щит или шлем. На амфоре (илл. 18) из Мюнхена, например, молодой воин натягивает наголенник в то время как женщина протягивает ему копье и щит. [21] По обе стороны этой пары расположены два других гоплита, готовые отправиться в путь.

На некоторых росписях снаряжающегося к бою гоплита окружают другие фигуры, например, лучники, которые считались менее значимыми воинами, или те из мужчин, что были уже слишком стары, чтобы воевать. Таким образом подчеркивалось различие между теми, кто шел на вой-

18. Снаряжение воина, амфора, ок. 520 г. до н. э. Мюнхен, Собрание древностей и Глиптотека



19. Молитва у алтаря, амфора, ок. 530 г. до н. э. Рим, Вилла Джулиа

ну — гоплитами и лучниками — и теми, кто оставался дома — женщинами и стариками. Но кто же была та женщина, которая помогала гоплиту экипироваться на войну — его мать, или жена? Поскольку отсутствуют иконографические признаки, маркирующие возраст женского персонажа, мы не можем с уверенностью знать это.

Как и возвращение погибшего героя, эти сцены снаряжения воинов восходят к мифологическим источникам: к эпизоду, в котором Фетида подносит оружие своему сыну Ахиллу. Это можно истолковать таким образом, что мать вооружает своего сына, так как ролью женщины считалось пополнение воинов для защиты города. Но ситуация с Ахиллом особенная, поскольку мать его — богиня. Иконография изображения Гектора, троянского героя, более сложна. В старейших росписях он появляется вместе со

своими родителями: Приам наблюдает за тем, как Гекуба подает ему шлем. То есть мать в прямом смысле вооружает сына. На более поздней вазе, однако, уже вооруженный Гектор поворачивается к Приаму. Женщина слева подает ему фиалу, или низкую чашу для последнего возлияния. Судя по надписи, ее имя Андромаха. Следовательно, персонажи на двух изображениях различны.[22] Андромаха сменила Гекубу. Но сменилось также и действие; в ранней росписи мать вооружает сына; в более поздней жена готовит супругу напиток. Контраст между двумя изображениями предполагает неопределенность женской роли, равно как и жестко кодифицированную природу этих репрезентаций, которые принимают почти ритуальный характер, временами усиленный включением домашнего алтаря.

На одной из амфор из Вилла Джулиа (илл. 19), бородатый гоплит с копьем и щитом, возлагает растение на алтарь, произнося слово *онакс*, бог, начиная молитву.[23] Надпись говорит нам, что его имя Гиппомедонт, родственник Адраста и один из Семерых против Фив. Лицом к нему женщина по имени Поликаста (имя, не известное из других источников), которая держит шлем и перевязь. Молитва и подносимые дары придают этой сцене, указывающей на Фиванский эпос, сильный религиозный оттенок. Роспись, сделанная несколькими десятилетиями позже (илл. 20) иллюстрирует подобный сюжет: молодой воин принимает шлем и щит из рук женщины, которая протягивает их через алтарь.[24]

Эти сцены, всегда носящие индивидуальный характер, контрастируют с коллективной сущностью войны. Женщи-

20. Снаряжение у алтаря, кратер, ок. 450 г. до н. э. Балтимор, Галерея Западного Искусства

ны помещены в пространство дома в момент передачи оружия воину. Такие образы поддерживали идеологию боевого духа, которая подчеркивала ценности героизма и примеры из мифологии, но в непосредственной связи с *ойкос*, то есть домом.

Возлияния. Позже, в V в., как в упомянутом случае с Гектором, создатели образов перешли от ритуала экипировки к прощальному возлиянию. Чаша из Берлина (илл. 21) изображает безбородого молодого мужчину с копьем и щитом[25]. Справа бородатый мужчина, возможно — отец гоплита, смотрит на него, опираясь на посох; он представляет тех, кто не отправится на войну. Слева женщина наливает вино из кувшина в фиалу, которую держит мужчина. В этих сценах риуальных возлияний женщины часто играли роль разливальщиц вина. Возлияние было кратким, но многозначительным действием, событием, которое обозначало кульминационный момент; оно представлялось иногда как самостоятельный сюжет, а иногда – как часть сложного ритуального действа. В этом смысле его можно сравнить с символом креста в католическом ритуале: оба являются пространственно-временными знаками. Возлияние никогда не было индивидуальным актом, но всегда взаимодействием. В момент ухода на войну или возвращения с войны, возлияние служило знаком неутраченной связи, которая существовала между участниками церемонии, каждым воином

21. Уход на войну и возлияние, чаша, ок. 430 г. до н. э. Берлин Музей древностей

22. Женщина несущая доспехи, лекиф, ок. 460 г. до н. э. Палермо, Археологический музей

и богами. Стоит отметить, что в этом воинственном контексте женщины играли хотя и вспомогательную, но все же незаменимую роль.

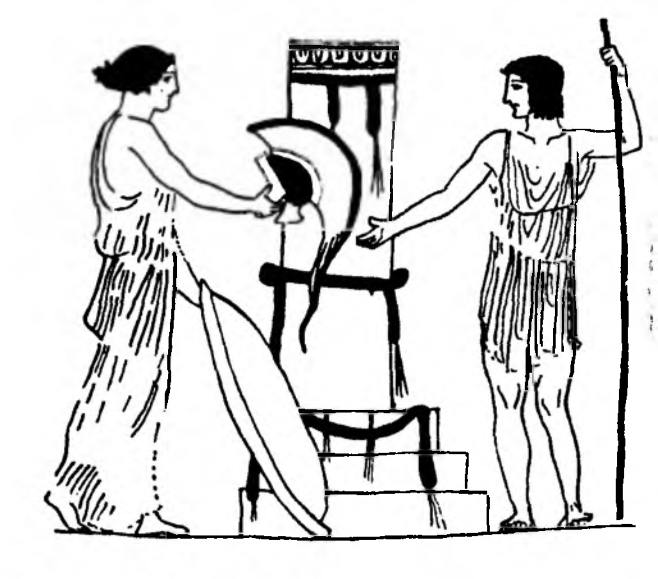
Ассоциации, которые вызывают изображения женщин с воинским вооружением в руках, достаточно очевидны, настолько, что достаточно даже косвенных указаний, не то что явного и детального изображения. На лекифе из Палермо (илл. 22) изображена только женщина, несущая нагрудные доспехи.[26] Это самостоятельное изображение могло быть частью более сложной композиции. Возможно, эта женщина одна из нереид, помогающих Фетиде вооружить Ахилла, или, возможно, она просто женщина, несущая доспехи для воина. Амфора в Мюнхене (илл. 23) предлагает вниманию вариант этого изображения, где молодой невооруженный мужчина, придерживающий свой хитон, опирается на посох.[27] Его головной убор сдвинут назад, и он смотрит на женщину, которая протягивает ему меч. Между ними на земле лежат шлем и щит, которые резко контрастируют с одеждой юноши. Эта роспись говорит не столько о военной экипировке, сколько о смене статуса, переходе из эфеба в гоплиты, событии, в котором роль женщины была существенной.

Рассмотрим, наконец, последний вариант (илл. 24).[28] Этот уникальный сюжет связывает вместе возлияние и снаряжение в композиции, включающей Афину, воинственную богиню и покровительницу города. Женщина слева держит кувшин для возлияний и чашу. Шлем лежит на щите между женщиной и богиней. Здесь возможны два толкования. Доспехи могут принадлежать Афине, и вино может предназначаться ей. Или же доспехи принадлежат отсутствующему или погибшему воину, а потому и вино предназначается ему. В любом случае, образ войны отображен здесь двумя только женскими персонажами, смертной и богиней. Заметим, что сосуд, на котором это изображено, является кувшином, сходным с тем, что на росписи.

Темы военной экипировки и погребального ритуала сочетаются на лекифе из Афин (илл. 25).[29] В центре росписи располагается стелла со ступеньками, украшенная перевязью. Женщина слева держит щит, одновременно протягивая шлем молодому мужчине в короткой тунике, вооруженному копьем. Это не сцена церемонии передачи оружия на кладбище, но коллаж из двух разных типов пространства:

23. Снаряжение эфеба, амфора, ок. 440 г. до н. э. Мюнхен, Собрание древностей и Глиптотека

24. Возлияние в присутствии Афины, ойнохоя, ок. 460 г. до н. э. Феррара, Археологический музей (in Aurigemma Spina, pl.162)

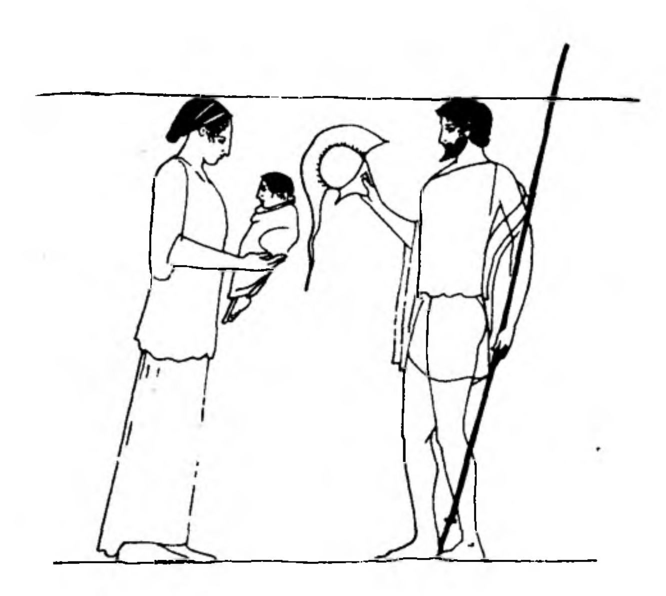


25. Снаряжение воина у стелы, на основе лекифа, около 450 г. до н. э. Афины, Национальный музей

пространства дома, где воин получал оружие перед уходом на войну, и пространство кладбища, куда пришли живые почтить мертвых. В обеих ситуациях роль женщины существенна.

Постель и война

Лекиф из Берлинского музея (илл. 26) проводит параллель между мужчиной и женщиной.[30] Эта уникальная сцена ухода на войну может толковаться двояко. Стоящая женщина держит спеленутого младенца. Лицом к ней мужчина, вооруженный копьем и держащий в правой руке шлем. Этот необычный групповой портрет семьи – отца, матери и ребенка – разумеется, напоминает знаменитую сцену прощания Гектора и Андромахи в «Илиаде». Но если изображение делалось с нее, здесь упущено множество деталей, имеющихся в тексте. Более того, если не упоминать о мифологии, эта сцена может интерпретироваться как сравнение мужского и женского. Мужская сфера – война, женская сфера – воспитание детей. Мы отмечали сходные параллели в предыдущих росписях, изображавших свадебную колесницу и колесницу войны (илл. 6). На погребальной вазе подобное изображение может служить напоминанием о всегда возможной одновременной смерти: мужчины в бою, женщины при рождении ребенка.[31]



Ахилл на руках у Аякса, Фетида, подносящая оружие своему сыну, Гектор, прощающийся с Андромахой, – все эти эпизоды могут быть трансформированы в образы безымянных воинов, уходивших на войну, в то время как женщины оставались дома, обеспечивая незыблемость ойкоса, дома и семьи. Женщины изображаются как матери детей, которые в свое время станут воинами, что следовало из маскулинной идеологии, в соответствии с которой гоплиты были защитниками города. Сцены материнства на аттических вазах очень редки. Они гораздо чаще встречаются на погребальных стелах, возводимых в конце пятого и на протяжении всего IV в. до н. э. Поскольку стелы служат напоминанием о мертвых через живых, которые скорбят об их уходе, они носят довольно личный характер, и вырезанные на них надписи указывают имя усопшего, а также его или ее родных. Некоторые стелы упоминают о женщинах, которые умерли при родах, или о девушках, умерших до замужества. Ничего подобного нельзя обнаружить на вазах. Обобщенные образы, нанесенные на них, редко изображали конкретных людей, долженствуя напоминать о мифологических прообразах или значимых моментах мифологии.

26. Уход воина на битву, на основе лекифа, ок. 450 г. до н. э. Берлин, Antikanmuseum

Есть несколько росписей на вазах, изображающих матерей с детьми, как правило – в помещении. Дети часто изображались во время игры на небольших ритуальных вазах,

использовавшихся во время праздника Антестерии.[32] Материнство не считалось значимым сюжетом для художников. Изображения родов вообще не существуют, за исключением серии росписей, на которых удар топором, нанесенный Гефестом, при содействии Илифии, или богини акушерства, рассекает голову Зевса, откуда выходит его дочь Афина в полном вооружении – впечатляющая серия инверсий, в сравнении с обычным деторождением.[33]

Рождение детей было женским делом, неподходящим для вазописи и малоинтересным для художников, которые редко изображали исполнение биологических функций. Даже кормление грудью рисовали редко, хотя существует несколько сцен, где Афродита кормит своего сына Эрота. Гидрия в Берлине (илл. 27) изображает, казалось бы идиллическую сцену: бородатый мужчина слева, опершись на посох смотрит на сидящую женщину, которая дает грудь младенцу у нее на коленях.[34] У ее ног дерутся два петуха. Справа стоит женщина рядом с корзиной с шерстью и прядет пряжу. Это может показаться семейным портретом: родители, ребенок и служанка в безмятежной гармонии. Но надписи придают изображению мифологический резонанс, который меняет его значение. Отец – это Амфиарай, мать – Эрифила, а сын – Алкмеон. Амфиарай, царь Аргоса, преданный своей женой, погибнет при попытке восстановить Полиника на Фиванском троне. Алкмеон впоследствии убьет свою мать, чтобы отомстить за отца. Таким образом в картине содержится трагическая ирония, нам пока-

27. Мать и дитя: Алкмеон и Эрифила, с гидрии, ок. 440 г. до н. э. Берлин, Музей древностей

зывают отнюдь не радости семейной жизни, но аллюзию на последующую цепь драматических событий. Теперь нам становится понятно присутствие двух дерущихся петухов, напоминающих о братоубийственных раздорах Этеокла и Полиника, символизирующих также, в самом сердце ойкоса, разногласия и зависть, разделяющие семьи и города. Не все изображения являются простым копированием повседневной жизни. Эта жанровая картинка приобретает смысл только тогда, когда восстановлена ее мифологическая подоплека. Мы снова видим, как переплетаются мифы и повседневность.

Ритуалы женщин

Цикл росписей, меньший по количеству, но более разнообразный, описывает групповые ритуалы в присутствии божественных образов: статуй, картин, или жертвенных алтарей. В большинстве случаев сложно увязать эти изображения с конкретными празднествами, которых было множество в аттическом календаре. Видимо, не имеет смысла перечислять еще раз многочисленные разногласия, существующие в среде историков религии на этот счет, разумнее, наверное, посмотреть на роль, отводимую женщинам, в особенности в тех ритуалах, где участвовали только они.

Хоровое пение. Музыка и танцы занимали весьма важное место в греческой религиозной жизни. Многие празднества чествовали богов хоровым пением, которое имело различные формы. Почти вся греческая лирическая поэзия связана с таким пением. Сегодня трудно с уверенностью представить себе ритмы, музыку или хореографию, но некоторые картины хоровых представлений сохранились до наших дней. Большинство хоров были исключительно женскими: из почти сотни сохранившихся росписей около восьмидесяти изображают хоры, состоящие из женщин и девочек.

Хорошим примером можно считать роспись, найденную на фиале, находящейся ныне в Бостонском Музее изобразительного искусства (илл. 28).[35] Этот вид сосуда использовался в основном для распития вина, и форма его придает религиозное значение сцене, нарисованной на внутренней поверхности: женщина-музыкант стоит перед освещенным алтарем и играет на *авлосе*, или красной флейте. Огонь на алтаре означает, что происходит жертвоприношение. На

28. Женский хороаод, фиала, ок. 460 г. до н. э. Бостон, Музей Изобразительных Искусств

земле справа от алтаря находится *калаф*, или корзина, из которой свисают перевязи. Дар богам, корзина, символизирует женский труд, инструментом которого она является. Над корзиной свисает другая перевязь, развешенная для обозрения; это украшение, и одновременно дар, символ посвящения, который присутствует и в других контекстах. Предполагаемый адресат жертвоприношения не указан. Художник пытался представить не конкретное божество, но само ритуальное действие. Это изображение было предназначено не для созерцания божества, а для любования женским танцем. Хоровод из семи женщин, держащихся

за руки, расположен по окружности сосуда. Его округлая поверхность передает нам ощущение пространства вокруг алтаря. Композиция отражает тройственную этимологию того, что греки подразумевали под словом *хорос*. И, хотя лингвисты могут сомневаться по поводу достоверности этимологии, для греков в этом было психологическое содержание, они увязывали *хорос*, во-первых с глаголом *хайрейн*, радоваться; во-вторых, с *хурос*, или круговым пространством; и, в-третьих, со словом *хейр*, или рука. И здесь мы видим веселую процессию женщин, танцующих в хороводе, держась за руки.

Жертвоприношение. Бомос, или алтарь, часто изображался как центр ритуального действия. В кровавых жертвоприношениях женщины представлялись как носительницы *кануна*, жертвенной корзины, в которой лежали семена для бросания в огонь, перевязи, которые прикреплялись к жертвенным животным и нож для разрезания горла животного. Корзина делалась из ивовой лозы и имела три выступающих части. Многие росписи изображают женщин с такими корзинами. Лекиф, находящийся в Лувре (илл. 29), изображает женщину подходящую к алтарю, с корзиной, напоминающей только что описанную.[36] Колонна за ее спи

29. Женщина с жертвенной корзиной, лекиф, ок. 480 г. до н. э., Париж, Лувр

30. Сад Адониса, лекиф, ок. 390 г. до н. э. Карлсруэ, Баденский Ландсмузеум

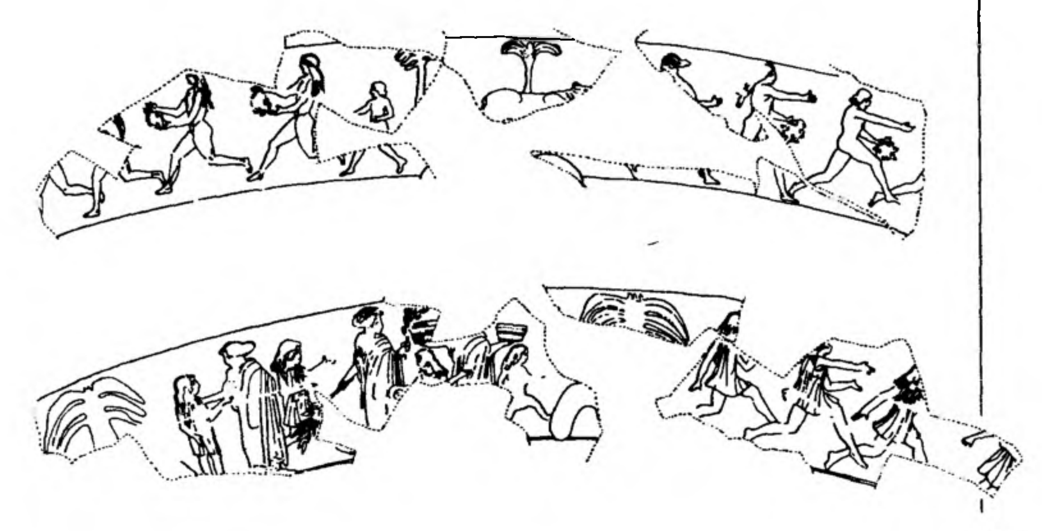
ной указывает на то, что действие происходит за пределами святилища. В этой композиции отсутствуют какие-либо другие детали, то есть мы имеем минималистскую версию наподобие пиктограммы, описывающую роль женщины в ритуале.

Адонии. Некоторые другие росписи дают более конкретное представление о роли женщин в религиозных ритуалах. Одна из интересных серий, довольно позднего периода, относится ко второй половине V в. Ритуал, описываемый в этой серии может быть с полной уверенностью определен как Адонии, исключительно женские празднества. Лекиф, находящийся сегодня в Карлсруэ (илл. 30), изображает двух женщин, смотрящих на третью, которая стоит на первой перекладине лестницы.[37] Справа крылатый Эрот протягивает ей разбитую перевернутую амфору со свежими зелеными побегами. Другая разбитая амфора лежит на земле, а слева мы видим декоративный цветочный горшок. Этот сюжет отражает тот момент в празднествах, когда сосуды с эфемерными «садиками Адониса» поднимались на крыши. Это действие было частью восточного ри-

туала, вероятно, инициированного Афродитой, желавшей почтить безвременную смерть прекрасного Адониса. В описываемой композиции женщина, взбирающаяся по лестнице, – возможно афинянка, которой помогает Эрот; или же сама Афродита, в сопровождении сына. Но это ни в коем случае не ритуал земледельческого плодородия, а, скорее, обратная версия празднеств Деметры. Нежные зеленые ростки вскоре сгорят от палящего летнего жара, не принеся плодов. Здесь отсутствуют традиционные земледельческие признаки. Эти садики Адониса сажаются не в землю, а в разбитые вазы. Они растут не на земле, а на крышах. Преждевременная смерть Адониса отмечается с помощью посадок, которые служат метафорой гибели героя. Этот ритуал, похоже, был исключительно женским. Он изображался на сосудах с благовониями, включая в себя образы Афродиты и Эрота. Версия празднества, выбранная художниками, безусловно, носит идиллический характер по сравнению с женоненавистнической трактовкой Аристофана.

Медведица. Другой цикл росписей восходит к бравронскому культу Артемиды[38]. Изображения появляются на небольших кратерах (илл. 31), подносимых богине в ее храмах; они изображают молодых девушек, исполняющих или готовящихся к исполнению медвежьего танца вокруг алтаря. Каждая роспись отличается от других. Этот цикл трудно анализировать, поскольку слишком много лакун, но можно еще раз отметить, что иконография тесно связана

31. Юные медведицы, с кратера из святилища Артемиды в Бравроне



с предназначением объекта, на который нанесено изображение: все росписи относятся к медвежьему танцу, исполняемому в честь Артемиды не ежегодном празднике Бравроний.

Дионисийские ритуалы. Где-то около семидесяти с небольшим росписей изображают танцующих женщин, окруженных их подругами, разносящими вино, в присутствии Диониса. Исследователи не уверены, какие это празднества — Ленеи или Антестерии. Детали, необходимые для точного определения, отсутствуют, но некоторые особенности росписей указывают на их ритуальный характер. Все композиции образованы вокруг центрального изображения маски Диониса (иногда приносимой на место ритуала в корзине) прикрепленной к шесту, украшенной плющом и обернутой в гофрированное покрывало. Маска обычно помещена лицом к зрителю, привлекая взгляд к центральной части изображения. Если маска повернута в профиль, она иногда сопровождается аналогичной копией. Часто перед портретом помещается стол и набор *стамносов* — сосудов для смешивания вина и воды. Все участницы ритуала женщины.

Наиболее знаменитая роспись этого цикла сделана на чаше, находящейся в Берлине (илл. 32).[39] Маска Диониса повернута в профиль, обрамлена ветвями, а шест обернут богато расшитой тканью. Перед статуей с правой стороны находится алтарь, видимый сбоку и покрытый пятнами крови; он украшен нарисованным изображением сидящего человека. Слева от этой группы (статуи и алтаря) женщина играет на *авлосе*. Танцуя под буйную мелодию дюжина женщин образует круг, расположенный по всей окружности чаши. Каждая танцовщица с растрепанными волосами кружится сама по себе, не создавая общий хоровод как на бостонской вазе. Танцы вокруг изображения Диониса, к которому каждая участница обращена лицом, были, похоже, главным компонентом дионисийского ритуала.

Более распространенный сюжет росписи — изображение женщин разливающих, смешивающих или пьющих вино. На *стамносе* из Виллы Джулиа (илл. 33) мы тоже видим портрет Диониса.[40] На этот раз маска помещена анфас и занимает центр композиции. Шест закрыт туникой и плющом, круглые лепешки свисают с плеч туники. На переднем плане стол накрыт круглыми хлебами и два стамноса схо-

жих с тем, на который нанесено изображение. Слева женщина наливает вино из одного из этих сосудов в чашу для питья, в то время как женщина справа женщина держит *скифос*, тип чаши для вина. Женщины спокойны и торжественны; складки одежды аккуратно уложены, волосы собраны в аккуратные прически. В этом изображении отсутствуют признаки экстатического транса, все говорит о спокойствии и сдержанности: необходимость правильно смешать вино внушает им ответственность.

Изображение Дионисийских торжеств на этой вазе представляет бога в самом сдержанном виде, и в соответствии с традициями Афин. Такое изображение резко контрастирует с известным нам по фиванским легендам, особенно — по истории о царе Пенфее, которого Дионис наказал за непочтение, напустив безумие на его мать Агаву. «Вакханки» Еврипида также далеко способны увести нас от старого строгого ритуала с вином. Здесь также представлена сама ваза, на которой нарисовано изображение. Этот тип репре-

32. Танцы вокруг столпа Диониса, чаша, ок. 490 г. до н. э., Берлин, Музей древностей

33. Под присмотром Диониса, стамнос, ок. 460 г. до н. э. Рим, Вилла Джулиа

зентации — с использованием отраженного изображения — предлагает маскулинную версию женского ритуала: афинские женщины представлены как менады в самом неопасном воплощении.

Мы рассмотрим более устрашающие и дикие версии вакханалий несколько позже. Сначала я хочу предложить сравнение предыдущего изображения с тем, что больше напоминает карикатуру (илл. 34)[41]. Роспись, о которой пойдет речь, нанесена на небольшой скифос, пародирует элементы дионисийского ритуала.

Две стороны вазы нужно рассматривать одновременно. Одна сторона изображает женщину-карлика с полной, расплывшейся фигурой и чертами. Совершенно нагая, но в венке из листьев, она подносит к губам скифос. Это вовсе не дама, полная достоинства, смешивающая вино перед подачей, но дикая женщина-варвар, которая пьет в одиночку,

не смешивая вино и не делясь им с другими. На другой стороне вазы мы видим столб, который на самом деле является гигантским стоящим фаллосом с глазами на головке и крыльями у основания. Он украшен, как и шест Диониса, плющом. Здесь бог не маска, но живой фаллос. Тут возникает ассоциация не с притягательным обликом божества, а с сексуальной энергией, над которой властвует бог Дионис. Канун, или треугольная жертвенная корзина, помещенная на вершине фаллического столба, символизирует ритуальный подтекст написанной сцены. Перед изображением помещен стол со скифосом, аналогичным тому, на который нанесено изображение. Другими словами, композиция, сходная с другими из цикла стамносов, здесь пре-

34 Пародия на Дионисии, скифос, ок. 440 г. до н. э. Мюнхен, Собрание древностей и глиптотека

вращена в изображение непотребной пьяницы. На первом пародийном рисунке женщина представлена как пьянчуга, наподобие тех, которые нередко описывались в комедиях Аристофана.

Разнообразные изображения ритуалов, рассмотренные до сих пор, показывают женщин как группу, действующую совместно, как собравшихся либо вокруг тела покойного, либо рядом с изображением бога. Равноценное противопоставление публичного и приватного не всегда имеет место в этих росписях. Воины показаны вместе с членами своей семьи, но гоплиты защищают город во всеоружии. И наоборот, разливание вина для возлияний или возложение жертвенной корзины могут интерпретироваться как элементы публичного ритуала, равно как жерствоприношение кровью, приносимой во имя богов от имени города, может рассматриваться также и как приватный акт, природу которого художники нам до конца не открывают.

Пространство

Объясняя, чем жители Нила отличаются от греков, Геродот писал: «Своим поведением и традициями египтяне как будто перевернули с ног на голову человеческие обычаи. На пример, женщины ходят на рынок и участвуют в торговле, пока мужчины сидят дома и прядут пряжу». (II, 35). Для греческого историка этот мир представлялся буквально шиворот-навыворот. Сама идея того, что женщины могут заниматься торговлей на общественной площади, а мужчины прясть дома, — казалась ему непостижимой. Этот пассаж свидетельствует о том, и другие тексты это подтверждают, что у греков идеальным местом для женщины являлся *ойкиа*, дом, и более всего — одна из его частей, отведенная специально для них; ее название говорит само за себя — гинекей. Немногие мужчины имели доступ к этой части дома, и, если судить по свидетельствам некоторых случаев супружеской измены, женщины в доме — жена, дочери, служанки, а иногда другие родственницы — делали там свою работу и редко выходили оттуда. Женщины растили там детей и работали вместе, обычно пряли или ткали.

Изображения на росписях ваз некоторым образом дают другую картину. В спорах исследователей о статусе жен-

щин в Греции, и, особенно в Афинах, самой проблемной всегда была тема изоляции женщин. Была эта изоляция обусловлена необходимостью защиты, или, как мы склонны считать на основе своих предубеждений, ограничением их автономии? Вопрос неверен в самой постановке, поскольку приписывает древним грекам наши современные категории. Росписи на вазах могут пролить новый свет на эту проблему, хотя мы должны быть осторожны, помня, что художники конструировали пространство в своих произведениях в соответствии с мужскими представлениями древних Афин.

Две модели

Противопоставление Геродотом внутреннего и внешнего пространства приблизительно соотносится с женскими и мужскими категориями. Кроме банкетов, большинство сцен в интерьерах на аттических вазах включает женщин. Есть значительный цикл изображений женщин в гинекее. Многие из них встречаются на пиксидах, где часто встречается изображение двери, открытой или распахнутой.

На одной пиксиде (илл. 35), служившей шкатулкой для драгоценностей, находящейся нынче в Лондоне, мы видим портреты шести женщин в группах по двое помещенных в интерьере.[12] Почти все носят мифологические имена. Слева Елена сидит перед корзиной и прядет пряжу. Клитемнестра, лицом к ней, держит алабастр с благовониями. Между ними стоит зеркало и колонна отделает их от другой пары: женщины, протягивающей корзину Кассандре, которая поправляет складки одежды. Справа Диана вынимает корону из ящичка и направляется к открытой двери, в которой мы видим Ифигению, оборачивающую шарфом голову. Обратите внимание на взаимодействие образов открытого и закрытого на этой шкатулке.

Открыв крышку шкатулки мы увидим ожерелье, а то, что мы видим через дверь — наряжающуюся женщину. Зеркало, ожерелье из шкатулки, шарф, и даже жест Кассандры — все это элементы иконографии женской красоты, убранства, прихорашивания. Мифологические имена, обозначающие персонажей не связаны ни с каким конкретным мифом, но они усиливают эстетический эффект, задуманный художником, не иллюстрирующим повседневность, но

35. В гинекее, пиксида, ок. 460 г. до н. э. Лондон, Британский музей (in Furtwängler Reichhold, pl.57)

придающим поэтическое значение женскому пространству. Имена, приписанные персонажам — это еще один способ привнести красоту.

Сопоставим эту пиксиду с другой (илл. 36), которая, будучи сходной по стилистике, изображает сцену вне дома.[13] Слева мы видим фонтан, изображенный сбоку. Ипполита смотрит, как наполняется гидрия, а ее спутница ждет своей очереди. Справа Мапсавра, с воздетыми руками спешит к дереву, охраняемому свернувшимся змеем, а Фетида собирает фрукты. Дерево, охраняемое змеем — реминесценция со знаменитым садом Гесперид, где Геракл должен был найти золотые яблоки.

Однако на этой росписи герой не появляется, сцена размещена в открытом пространстве, и в ней участвуют только женщины и их занятия (сбор фруктов, поход за водой). Художник использует мифологические аллюзии не для того, чтобы напомнить о героических подвигах, а чтобы привнести мифологический аспект в сцену, сочетающую две темы, которые прослеживаются еще в черно-белом периоде: сад и фонтан.

Два этих сосуда проводят параллель между женскими занятиями в доме и вне дома, между приватным пространством ойкоса и публичным пространством возле фонтана,

36. У фонтана, пиксида, ок. 460 г. до н. э. Лондон, Британский музей (in Furtwängler Reichhold, pl.57)

в саду. Следовательно, разделение мужского и женского не абсолютно совпадают с разделением внешнего и внутреннего пространства.

Фонтаны

Мир женщин, как мы видим по росписям на вазах, не был ограничен только гинекеем. Множество росписей изображает женщин у фонтанов, но толкование их крайне противоречиво. Каков был статус женщин, носивших воду? Если согласиться с гипотезой, что свободные женщины никогда не покидали дома, то эти женщины должны быть рабынями. Однако конкретных свидетельств на самих росписях слишком мало, чтобы подтвердить это заключение. Не существует графических знаков, позволяющих отличить хозяйку от ее служанок, или свободную женщину от рабыни. Социальный статус не отражался в росписях, равно как и возраст. Одно из редких исключений из этого правила – гидрия в Лувре (илл. 37), на которой мы видим трех женщин, несущих схожие гидрии (отметим вновь изображение сосуда на самом сосуде).[11] У них короткие волосы и татуировки на руках и ногах – знаки, говорящие о том, что они фракийские рабыни. Но других похожих изображений нет.

37. Татуированные рабыни у фонтана, гидрия, ок. 470 г. до н. э. Париж, Лувр

38. Женщины у фонтана, гидрия, ок. 530 г. до н. э. Вюрцбург, Музей Мартина фон Вагнера

Большинство из росписей в этих циклах подчеркивает общность между женщинами у фонтана, который часто представляется как место встреч и общения, чаще всего — исключительно женщин. На одной гидрии (илл. 38) из Вюрцбурга, например, собрались пять женщин.[45] Одна следит за процессом набирания воды, другие либо приходят, либо уходят. Сосуды, стоящие вертикально, вероятно уже наполнены. По их жестам мы видим, что они обмениваются словами, проходя мимо друг друга. Вертикальные надписи указывают имена женщин, вероятно названия цветов: Анфиле, Родон, Хегесила, Мирта и Анфила. Прилагательное *кале* означает «прекрасные».

Таким образом, фонтан здесь представлен как женский эквивалент общественной площади, где собирались мужчины. Это было публичное место, где можно было увидеть только женщин (или художники хотели, чтобы мы так считали). На некоторых росписях мы видим мужчин, которые пришли посмотреть на женщин. Так изображение включает в композицию мужской взгляд смотрящего на вазу зрителя. В текстах мифов фонтаны обычно служили местом засады или нападения. Например, мы можем видеть Амимону, захваченную врасплох Посейдоном, или юного троянского царевича Троила, сопровождающего сестру Поликсену к фонтану, где на него нападает Ахилл.[46]

Наведение красоты и Лутерион

Лутерион, каменный резервуар, использовавшийся для омовения и наведения красоты, нередко появляется на росписях как центр общественной жизни. Скифос, находящийся ныне в Брюсселе (илл. 39) хороший тому пример.[47] На обеих сторонах сосуда изображена одна и та же чаша. На одной стороне (с. 222) встречаются две пары женщин. Группа слева окружает лутерион. Одна женщина держит в поднятой руке цветок, другая высоко держит зеркало. С другой стороны мы видим две пары мужчин. Дерево за лутерионом указывает на то, что все происходит на улице. На ветвях висит гигиенический набор: губка, скребок и цилиндрическая баночка с маслом. Этими предметами пользовались молодые атлеты во время занятий в палестрах.

Мужской гигиенический набор — аналог женскому зеркалу. Атлет заботится о своем теле, тогда как женщина

39. Вокруг лутериона, скифос, ок. 470 г. до н. э. Брюссель, Королевский музей Искусства и Истории

о своей внешности. В античном изобразительном искусстве зеркало являлось исключительно женской принадлежностью.

Центральный медальон чаши, находящейся в Лувре (илл. 40), изображает женщину с туалетными аксессуарами: зеркалом и продолговатым алабастром (флаконом с духами).[48] Тело ее просвечивает через прозрачный хитон. Мы видим ее лицом к нам, глядящуюся в зеркало и одновременно повернутой к нам. Это необычное расположение для античных ваз, где фигуры как правило располагаются в профиль, однако оно не случайно. Взгляд на себя в зеркало усиливается здесь наличием взгляда человека, пьющего из этой чаши. Женщина смотрится в зеркало, чтобы убедиться в своей красоте. Два объекта помогают понять смысл изображения: сосуд для омовения слева и *калаф*, корзинка с пряжей на сиденье. Тщательный уход за собой и уменье прясть шерсть в глазах мужчин считались важнейшими составляющими женской красоты.

Другие росписи сочетают те же компоненты в разных вариациях. На одной из них (илл. 41) три женщины окружают лутерион с надписью *кале* крупными буквами[49]. Та, что слева, обнажена и держит зеркало. Женщина в центре протягивает ей алабастр, а та, что справа, одета и держит в руке

маленький полуботинок. Изображение процесса нанесения макияжа позволяет сопоставлять обнаженное тело со всяческими атрибутами красоты. Художник предпочел отобразить красоту обнаженного тела, чем заставлять нас смот-

40. Женщина с зеркалом, изображение с чаши, ок. 490 г. до н. э. Париж, Лувр

41. Женщины, совершающие туалет, кратер, ок. 440 г. до н. э. Болонья, Гражданский Археологический Музей

42. Эрот во время омовения, Гидрия, ок. 430 г. до н. э.

реть на него даже сквозь прозрачную одежду. Подобным же образом на небольщой гидрии из Лувра (илл. 42), обнаженная женщина совершает омовение возле чаши, тогда как парящий Эрот приносит ей одежду.[30] Желание здесь воплощено в крылатом юноше, одевающем нагую женщину. В Афинах, в отличие от Спарты, обнаженные женщины изображались редко, что делает эти росписи женщин, совершающих туалет в обнаженном виде, весьма необычными. Женское тело, показанное здесь, почти напоминает мужское, грудь едва выражена. Греческое искусство в целом, и росписи античных ваз в особенности, были сугубо антропоморфными, даже в изображении богов. Центром изображения всегда были тела, а не объемы, предметы или

пейзажи. Большое внимание уделялось анатомии, и мужские формы превалировали в восприятии художников. Однако, мужчины и женщины представлены совсем не одинаково ухаживающими за собой.

Так, юноши обычно представлялись атлетами. Почти всегда написанные нагими, они соперничали друг с другом в силе и красоте. Художники подчеркивали эту мужественную красоту либо в изображениях игр в палестрах, либо во время процедур у лутериона. Женщины никогда не изображались во время гимнастических упражнений. Они появлялись обнаженными только в сценах совершения туалета. Красота эфеба выражалась только через его тело, у женщин же она демонстрировалась в связи одеждой и предметами украшения.

Музыка

Кроме наведения красоты, художников интересовали другие виды деятельности. В греческой культуре музыка играла важную роль. Она представлялась через ритуалы и праздничные хоры, песни и танцы. Существует немало росписей с женщинами-музыкантами; мы уже рассматривали изображения женских хоров и флейтисток. Группы музыкантов появляются также на ряде краснофигурных росписей второй половины V в. На кратере из Вюрцбурга (илл. 43), женщина, сидящая в центре, играет на лире.[51] У ее ног раскрытый ящик, а перед ней стоит другая женщина с флейтой и лирой. Эрот парит над ними с венком в вытянутых руках. Это изображение, как и некоторые росписи с женщинами, наводящими красоту, ассоциируются с образом Афродиты. Некоторые росписи в этой серии можно рассматривать как собрание муз, которые определенно являлись примерами для подражания у женщин, показанных во время игры на инструментах, или читающих развернутые свитки. В некоторых случаях присутствуют прямые отсылки к поэтессе Сапфо. Присутствие Эрота еще больше подчеркивает идею грации и желания.

Музыка и танец играли важную образовательную роль в греческой культуре, и с конца VI в. все чаще появляются росписи с изображением школьных занятий. Если судить по работам художников, то преимущественно мальчики занимались чтением и декламацией в классных комнатах.

В школу их сопровождали наставники. В музыкальных представлениях мужчин часто рисуют на сцене перед судейским жюри, иногда получающих венок от крылатой Ники, или Победы, тогда как женщины обычно находятся в помещении, в своем кругу, вместе с Эротом. Таким образом, если верить художникам, занятия представителей двух полов происходили параллельно, но различалась друг от друга То же самое касается танцев: за исключением *комоса*, в большинстве танцевальных сцен участвуют женщины. Даже

43. Музыканты, кратер, ок. 440 г. до н. э. Вюрцбург. Музей Мартина фон Вагнера

44. Урок танца, кратер, ок. 460 г. до н. э. Лечче, провинциальный музей

пиррихий, танец с оружием, ассоциирующийся с молодыми мужчинами, иногда исполнялся девушками. На кратере, находящемся ныне в Лечче (илл. 44), сидящая женщина играет на флейте для девочки, которая танцует перед ней в короткой тунике.[52] На заднем плане висит кифара. Происходит это в доме или в школе? Каковы отношения между женщиной и девочкой: это мать и дочь, или госпожа и служанка? Существует даже предположение, что девочка — юная гетера. Но художник рисовал не для историков, и изображение не предлагает нам ответов на вопросы, без сомнения не возникавшие у древних, смотревших на эту вазу.

Женская работа

Зеркало, кифара, флейта — набор предметов, с которыми изображали женщин довольно ограничен. Каждый предмет определял не только род деятельности, но статус женщины как таковой. Наиболее распространенными являются атрибуты, относящиеся к прядению и ткачеству: прялки (порой удивительно напоминающие зеркала), корзинки для вязания, переносные ткацкие станки. Помимо всего прочего, эти символы взывали, прежде всего, к женской добродетели: к *эргасии*, или трудолюбию, как демонстрирует пример Пенелопы. Эти изображения не возвеличивают труд сам по себе. Греки не ценили труд настолько высоко, как современные культуры, в которых правит идеология трудовых достижений. В рабовладельческом обществе Афин V в. труд отвергался гражданским населением, чье главное занятие состояло в политике. Трудолюбие считалось одной из женских добродетелей, что отличало их от рабов, чьи достижения никто не подумал бы отмечать, тем более изображать в искусстве.

Известно несколько великолепных росписей с изображением мастерских или ремесленных групп, и на некоторых из них присутствие Гефеста или Афины дает нам понять, что эти изображения указывают на покровительство богов. Гидрия из Милана (илл. 45) — прекрасный образец такого художественного замысла.[53] Четыре ремесленника сидят в помещении, вероятно гончарной, или бронзовой мастерской (трудно понять, из керамики или металла сделаны вазы). В центре Афина возлагает венок на голову мастера, расписывающего канфар. Два других мастера также

получают венки от крылатых Ник в награду за свой труд. Справа на своеобразном подиуме женщина заканчивает роспись большого кратера. Ее положение не видится нам подчиненным по отношению к сотоварищам, но мы не можем сказать это наверняка. Мы знаем только, что на этой необычной росписи она единственная из четверых не удостоилась венка.

Совсем немного росписей изображают работающих женщин. Особенно поражает отсутствие кухни в этих сюжетах. На фрагменте одной чаши (илл. 46) женщина с юбкой, обвязанной вокруг пояса наклонилась над каменной чашей и, возможно стирает.[54] Пестик за ее спиной указывает на толчение зерна. Однако такие виды деятельности крайне редко обнаруживаются на росписях. Знаменитый лекиф из Амасиса (илл. 47) уникален сам по себе.[55] Девять женщин, разделенных на две группы обрабатывают шерсть. Одни заполняют корзину большими мотками пряжи, тогда как другие прядут более тонкую нить с помощью прялки. Трое взвешивают шерсть. Две другие управляют вертикальным ткацким станком. Ткань обвивается вокруг верхней части сосуда. Оставшиеся две женщины складывают кусок ткани. Документальная ценность этого изображения неоспорима, но она не имеет отношения к замыслу художника. На горловине этой же вазы мы видим танцующий хоровод. По бокам от женщины, сидящей в центре, два мужчины. Две половинки хоровода, включающие молодого мужчину, за кото-

45. Гончарная мастерская, гидрия. ок. 460 г. до н. э. Милан, собрание Торно

46. Стирка, или подготовка зерна? Чаша, ок. 480 г. до н. э. Париж, Национальная Библиотека

47. Изготовление ткани, лекиф. ок. 540 г. до н. э., Нью Йорк, Музей Метрополитен

рым следуют четыре женщины, устремлены к центральной группе. Таким образом, прядение и танец дополняют друг друга. Греков поражало сходство между движением челнока и танцующего хоровода, и эти два образа часто соседствуют на росписях. Кроме того, эта ваза была найдена вместе с другой, изображавшей свадебную процессию на тулове, и женских хоровод на плечиках.[56] Сопоставление таких сюжетов как ткачество, свадьба, танец, показывает нам, что афиняне считали эти виды деятельности наиболее важными для женщин.

Сюжеты с прядущими женщинами довольно распространены в поздний архаический период. Часто повторяющиеся

48. Прядение пряжи, чаша, ок. 490 г. до н. э. Берлин, Музей древностей

символы — прялка и корзина — характеризуют природу этой деятельности. Более того, они демонстрируют деятельную активность женщин; праздность была исключительной прерогативой мужчин. Художников интересовала не техника прядения, но красота движений женщины. Стоит снова отметить, что художественные произведения эстетизируют то, что они изображают.

Чаша из Берлина, например (илл. 48), изображает двух женщин.[57] Сидящая слева, открыв правую ногу до колена, опирается ею на *онос*, или низкий стульчик. Она вытягивает из корзины, стоящей перед ней, шерстяную пряжу (прописанную фиолетовым цветом, но отчасти стертую), которую протягивает через голень, чтобы получилась более тонкая нить. Ее товарка, стоящая рядом, поправляет складки платья, отставив корзину на стул справа. Элегантный жест стоящей женщины напоминающий образ невесты, поднимающей покрывало, демонстрирует эстетические аспекты данной работы. Внешняя часть чаши изображает кортеж из двенадцати бородатых мужчин с флягами в руках, танцующих под музыку флейт. Следовательно этот сосуд, который использовался мужчинами на пирах, изображает мир женщин на внутренней стороне чаши, и мир мужчин на внешней.

От фонтана к лутериону, от музыки к прялке, женщины перемещались в различных пространствах, которые не могут быть сведены к противопоставлению внешнего и внутреннего. На самом деле художники нередко проявляли интерес к отношениям, возникавшим между различными типами пространства и к столкновениям, возникавшим в связи с этим.

Встречи и обмены

Отношения мужчина-женщина преподносились в образах, отличных от тех, что предназначены для симпозиумов, или пиров. Есть целый ряд росписей, изображающих встречи, беседы и обмен подарками между мужчинами и женщинами. В античной изобразительной традиции обмен подарками между влюбленными поначалу был представлен в контексте гомосексуальных отношений. Художники, работавшие в чернофигурной технике в конце VI в. рисовали любовные встречи и объятья взрослых мужчин

49. Мясо и цветы в дар, пелика, ок. 470 г. до н. э. Нынешнвв местоположение неизвестно

и юношей. *Эрасты*, взрослые любовники, подносили различные дары *эромены*, возлюбленным юношам: небольших животных, вроде петухов или кроликов, венки и другие предметы.[58]

В женской иконографии мы обнаруживаем похожие образцы. На одной *пелике* (илл. 49) женщина держит два цветка, подчеркивающих ее красоту.[59] На обратной стороне вазы мужчина держит в руке бедро жертвенного животного, из которого удалена кость. Это подношение женщине в качестве подарка. Если мужчина подносил подарок женщине, считалось, что женщина должна подарить ему что-то взамен. На росписях мужчины всегда показаны в качестве дарителей. Помимо цветов, животных, мяса, некоторые росписи изображают мужчин, подносящих небольшие кошельки, что породило массу противоречивых толкований об их содержимом. Здесь совсем не очевидно, что речь идет о деньгах. Такие кошельки никогда не обнаруживались в сценах торговли. Возможно в них помещались маленькие косточки или другие безделушки. Некоторые исследователи интерпретировали эти кошельки как знак мужского экономического господства над женщиной; приняв деньги, она становится проституткой. То есть, кошелек, предположительно становится «экономическим фаллосом».[60] И хотя та-

кая интерпретация может быть иногда возможной, ее не следует обобщать. Хотя мужчины безусловно доминировали над женщинами, это господство не обязательно должно быть корыстным. В сценах ухаживания и соблазнения мужчина старается привлечь к себе не только словами но и даря желаемые предметы.

Транслируя диалектику желания через образы, художники использовали различные виды любовного обмена. Иногда они проводили параллель между гомосексуальными и гетеросексуальными взаимодействиями. Чаша из Берлина (илл. 50) представляет собой весьма детализирован-

50. Два вида встреч, чаша, ок. 510 г. до н. э. Берлин, Музей древностей (у Hartwig, Mesterschalen, pl.25)

ную версию таких параллелей.[61] С одной стороны мы видим четыре влюбленных пары сплетенные в той или иной степени интимности. Отличие в размерах указывает на то, что эрасты, активные партнеры, доминируют над эроменами, которых они ласкают. Сумки со спортивными принадлежностями на заднем плане указывают на то, что юноши атлеты, что подтверждается повторяющейся надписью *хо пайс калос*, юноша прекрасен. На противоположной стороне мы обнаруживаем только три пары, на этот раз гетеросексуальные; однако мужчины и женщины не обнимаются, но обращены лицом друг к другу. Мужчины опираются на посохи, а женщины держат цветы, фрукты, или сладки одежды. Здесь отсутствуют сумки с принадлежностями и надписи чередуются в соответствии с мужским и женским гендером: *хо пайс калос, хо пайс кале*. То есть изображение помещает вместе два разных типа любовного сближения. Но желание и удовлетворение одинаково демонстрируется с позиции взрослого мужчины. Очевидно, что это изображение не позволяет сделать какие-либо выводы о разделении ролей между полами.

Сюжеты с поднесением подарков, соблазнением и соитием очень распространены в древнем изобразительном искусстве. Подобное сопоставление изображений на этой чаше напоминает нам, что образы женщин невозможно изучать как автономный объект во всем многообразии античной иконографии. Более того, на центральном медальоне этой же чаши изображены совсем другой тип отношений между полами: похищение. На вазе нарисован Пелей, схвативший Фетиду за талию и пытающийся остановить ее превращение.

Преследование

Многие росписи изображают любовные преследования, нередко включая в себя мифологических персонажей. Похищение с явным применением силы, похоже нравилось художникам как способ отображения отношения мужчины к женщине и богов к человеку, особенно на рубеже V в. Например, Зевса часто рисовали в погоне за смертными женщинами, большей частью безымянных. Одним из образцов служит гидрия, находящаяся в Кабинете медалей в Париже (илл. 51).[62] Однако Зевс также часто показан в по-

гоне за юным Ганимедом, что указывает на равнозначность гомосексуального и гетеросексуального желания. Неистовство божественного желания и ужас, который оно внушало смертным женщинам, можно увидеть в сценах преследования со стороны героических смертных вроде Тесея. Иконография показывает преследователя-мужчину как охотника, а преследуемую женщину как добычу.

51. Зевс, преследующий женщину, гидрия, ок. 480 г. до н. э Париж, Национальная библиотека

Сюжеты с поднесением и обменом подарками резко контрастируют с сюжетами похищения и преследования. Последние включают как правило мифологические или метафорические образы: боги, Пелей, Тесей. Сцены, в которых участвуют сатиры и менады, тоже адресуются к этим сюжетам, как мы увидим позже.

Вино, пиры и эротика

Традиционно в Греции пили в компании, смешав вино с водой в кратере. Пить несмешанное вино считалось опасным, но правильно разбавленное, разделенное с друзьями, оно

52. Пиршество, чаша, ок. 480 г. до н. э. Лондон, Британский Музей

считалось полезным. *Симпозиум* (буквально совместное распитие), обычно следовавший после трапезы, был групповым времяпрепровождением мужчин. Друзья и люди равного статуса собирались вместе поговорить и попеть песни. Обычно они лежали растянувшись на диванах. Женщинам здесь не было места: ни жены, ни дочери не принимали участия в симпозиумах. Присутствовали только женщины, которые играли вспомогательную роль. Дамы для удовольствия, которые прислуживали гостям находились там не для собственного удовлетворения, а чтобы следить, чтобы все было в порядке. Из множества источников мы знаем, что гетеры, или дамы для компании нанимались специально для этих случаев.[63]

Сюжет симпозиума является одним из самых распространенных в античном искусстве, особенно на сосудах для питья, чашах и кратерах. Такие изображения предназначались для того, чтобы отражать происходящее на пиршествах; это были образцы для подражания (или предупреждение) для тех, кто хотел совершенствоваться в искусстве пития.

На чаше из Лондона (илл. 52) помещена круговая композиция из четырех лежанок без иерархического разделения.[64] Две колонны указывают на то, что это пиршественный зал; возле каждой располагается слуга, один держит лиру, другой ковш и сито для разливания вина. На каждом ложе возлежит мужчина, имена трех из них надписаны: Демоникос, Аристократес, Дифилос. Рядом с каждым из них женщина. Одна из женщин, восседая в ногах ложа, где лежит молодой человек, поправляющий свою перевязь, под-

нимает чашу с вином. Другая женщина стоит перед бородатым мужчиной, держащим *скифос*, и играет на *авлосе*. Женщина, сидящая на стуле, блондинка, возможно фракийского происхождения. Она также играет на *авлосе*, рядом с бородатым мужчиной, который повернулся и протягивает *скифос* своему соседу. Последний, без бороды, со спущенной с плеч одеждой и обнаженным торсом, притягивает к себе женщину, сидящую в ногах его ложа. Так от одного ложа к другому мы следуем от пития и музыки к любовным утехам.

В период между 520 и 470 гг. до н. э. подобные пиршественные сюжеты использовались множеством художников, расписывавших вазы. Вино, женщины, песня и танец появляются в различных комбинациях. Эрот не появляется на росписях этого периода, невзирая на поговорку «Афродита и Дионис (любовь и вино) идут рука об руку». Эрот был неотъемлемой частью свиты Афродиты и символизировал сексуальное желание. Но картины симпозиумов представляют не желание, а его удовлетворение: опьянение и физическое удовольствие. Афродита появляется в других местах, в сценах бракосочетаний и соблазнения. Симпозиумы, по крайней мере, как они изображены в росписях, предназначались для удовлетворения мужских аппетитов. Около сорока росписей изображают процесс соития: и хотя обычно они считаются эротическими и воспроизводятся в большинстве работ эротического искусства, Эрот на них отсутствует. Они эротичны в современном смысле, и в большинстве случаев женщины показаны стимулирующими и удовлетворяющими желание партнера. Взять хотя бы один пример,

53. Эротические игры после пира, гидрия, ок. 510 г. до н. э. Брюссель, Королевский музей Искусства и Истории

гидрию из Брюсселя (илл. 53), где изображены две пары.[65] Слева юный Полилай лежа тянется к Эгилле, которая приближается к нему на коленях; справа молодой Клеократ обнимает Секлину, которую мы видим со спины.

Хотя во второй половине V в. этот сюжет исчезает, иконография пиршества с мотивами музыки и пития продолжается. Фигура Эрота все чаще появляется в сценах пиров, не только в свите Афродиты, но также в паре с Дионисом. Изменение репертуара маркирует появление новой формы восприятия: желание, представленное в аллегорической форме, приобретает все большее значение.

В древние времена женщины на пирах неизменно играли вспомогательную роль, но четко определить их статус представляется трудным. Были они гетерами? Свободными

54. Женщины, пьющие вино, чаша, ок. 510 г. до н. э. Мадрид, Археологический музей

женщинами или рабынями? Иконография не дает информации для ответа на эти вопросы, и без сомнения, эти изображения были по большей части из области воображения. Посмотрим на двух женщин, которые лежат не бок о бок, как на пиру, а лицом друг к другу на чаше из Мадрида (илл. 54).[66] Женщина слева, подобно изображенным на лондонской чаше, играет на авлосе. Другая держит в руках скифос, протягивая своей подруге чашу; надпись передает нам ее слова *пине каи су*, выпей и ты. Обе женщины обнажены и изолированы от остальной компании. Что мы можем увидеть в этой сцене? Как интерпретировать предложение одной женщины другой выпить в отсутствие мужчин? Этот необычный сюжет определенно является вольным толкованием иконографического кода, и, видимо, лучше воздержаться от навязывания какого-либо смысла.

В некоторых случаях мы несомненно имеем дело с воображением или фантазиями художника. Рассмотрим медальон на чаше с Виллы Джулиа (илл. 55).[67] На ней мы

55. Странная птица, чаша, ок. 500 г. до н. э. Рим, Вилла

видим обнаженную женщину, на которой надет только *саккос*, или чепец, и серьги. Она сидит верхом на огромной птице, чья шея представляет собой огромный фаллос с глазом на головке. Вспомним, что на мюнхенской карикатуре (илл. 34) в дионисийском сюжете также изображен крылатый фаллос. По строению тела и ногам мы представляем себе некое крылатое существо, а оседлавшая его женщина скорее гетера, чем менада. Подобное изображение на дне чаши для вина определенно выражает фантазию опьяненного мужчины.

Росписи, изображавшие *комос* – хаотические процессии поющих и танцующих гуляк – иногда включали в себя дионисийский символизм. Иногда гости переодевались женщинами. На медальоне чаши из Лувра (илл. 56) бородатый

56. Переодевание в женщину, чаша, ок. 480 г. до н. э. Париж, Лувр

мужчина с зонтиком в левой руке идет опираясь на палку.[68] На нем платье со множеством складок и саккос. Здесь мужские атрибуты (борода и посох) контрастируют с женскими (длинное платье и саккос): комос был одним из мест, где временно допускалась подобная амбивалентность. Исследование целого ряда изображений таких процессий показывает, что эти персонажи — на самом деле мужчины, переодетые женщинами. После распития мужчины экспериментировали с различными формами другости: они вели себя по скотски, как сатиры, или варварски, как скифы, которые пили неразбавленное вино. Также они и вторгались в мир женщин. Мужчина, который переодевался женщиной временно становился ею ради шутки. В таком поведении мы находим еще одно доказательство предположению, что афинские мужчины смотрели на женщин как на существ другого вида.

Мифические образы

Мифические образы влияли на то как греки представляли себе женщин. Два женских «племени» занимали важное место в этом репертуаре: менады и амазонки. Эти племена нарушали мужское мироустройство различными путями.

Менады

Одна из росписей, рассмотренная ранее (илл. 33) изображала женщин, смешивающих вино под маской Диониса. В некоторых ритуальных сценах эти служительницы бога показаны танцующими в неистовой манере, как будто в трансе, откуда происходит название менады (буйные женщины). Художники по вазам обычно изображали их в мифологических сюжетах вместе с Дионисом в сопровождении сатиров.[69] Таким образом менада отличалась буйным исполнением танца и тесной близостью с дикими животными. На одной из чаш (илл. 57) женщины в длинном складчатом платье обернула шею шкурой пантеры и держит живую пантеру за заднюю ногу.[70] Ее волосы растрепаны и змея служит ей головной повязкой. Она держит *тирс*, то есть палку, обвитую плющом. Все атрибуты — одежда, растения, жи-

57. Бегущая менада, чаша, ок. 480 г. до н. э. Мюнхен. Собрание древностей и глиптотека

вотные – указывают на то, что она превратилась в дикое существо. Но в отличие от сатира, чья анатомия носит признаки животного, превращение в менаду осуществляется с помощью этих атрибутов.

Отношения между сатирами и менадами, состоящими в свите Диониса не столь очевидны. Наиболее древние изображения, вплоть до 510 г. до н. э., представляют их как веселых компаньонов, танцующих вместе, и порой, совокупляющихся. С началом краснофигурного периода все меняется. Менад обычно изображают отказывающими на ухаживания сатиров, которые преследуют их в соответствии с традиционной схемой любовных преследований у богов и героев. Похотливость сатиров, однако показана в прежней непристойной манере. Они пребывают в состоянии постоянной эрекции, демонстрируя неутолимый сексуальный аппетит.

58. Спящая менада, гидрия, ок. 500 г. до н. э. Руан, Музей Департамента

Тема похищения наиболее ярко выражена в серии изображений, воплощающих фантазии вуайеризма и изнасилования. На гидрии из Руана (илл. 58) менада спит с закрытыми глазами с тирсом в руках.[71] Сатир задрал ей платье, положил на нее руку, а слева другой сатир с восхищением созерцает собственную мужественность. Нагота спящей менады, похоже возбуждает похоть сатиров, которые всегда готовы удовлетворить свои желания. Но ничего не происходит: в сюжетах подобных росписей сатиры подбираются к своей добыче, но никогда не получают желаемого.

Скорее всего менады впадают в состояние транса от музыки и танца, нежели от вина, и это, похоже, тоже нравится сатирам.

Однако временами транс менады переходит в дикое неистовство: на росписях, как и в мифах, они оказываются способными разрывать животных голыми руками, после того как настигнут их в горах, далеко от города. Вместе с Дионисом менады осуществляли то, что называлось *диаспарагмос*, разрывание руками сырого мяса, что отличалось от традиционного жертвоприношения во всех его формах, когда животное убивалось, разделывалось и жарилось на огне. Жестокость *диаспарагмоса* показана на лекифе из Сиракуз (илл. 59), где изображена менада с распущенными волосами, с воткнутым в землю слева от нее тирсом, раздирающая молодого оленя на части.[72]

59. Разъяренная менада, лекиф, ок. 470 г. до н. э. Сиракузы, Музей П. Орси

Фракийцы

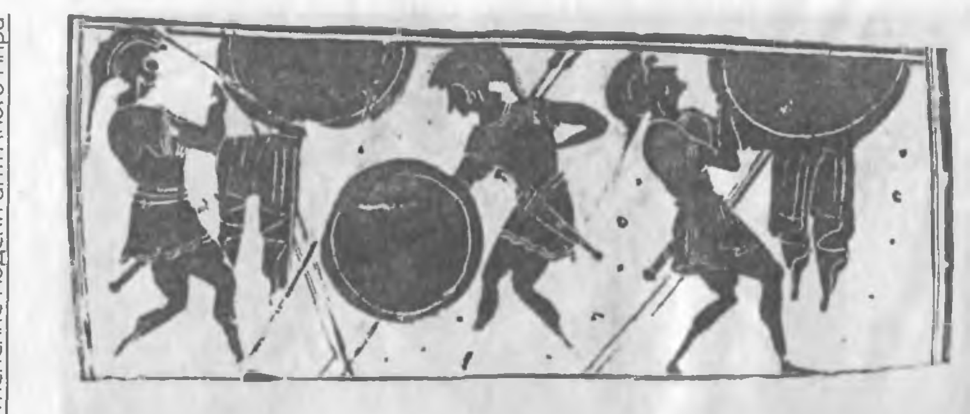
Еще один миф позволил художникам изобразить кровожадность, на которую способны женщины. Все происходило во Фракии, где поэт Орфей очаровал мужскую аудиторию своими стихами. Возревновавшие фракийские женщины растерзали его. На стамносе из Лувра (илл. 60) мы видим Орфея лежащим на земле, обороняющимся собственной лирой.[73] Фракийские женщины с татуировками на руках забивают его камнями и буквально насаживают его на железный вертел, который греки использовали для поджаривания жертвенного мяса.

60. Фракийские женщины убивают Орфея, стамнос, ок. 460 г. до н. э. Париж, Лувр

Амазонки

Две характерные черты, отличающие фракийских убийц – они варвары и женщины – присущи и амазонкам, любимому объекту художников по вазам, после которых осталось более тысячи росписей, посвященных этому племени. Амазонки, разумеется, были женщинами-воинами, которые жили изолированно и отказывались иметь дело с мужчинами. Для афинянина – гражданина, гоплита и защитника города – они представлялись парадоксом, символом мира, перевернутого с ног на голову. Ибо амазонки были воинами без своего города, постоянной опасностью для цивилизованного мира. Соответственно в росписях они постоянно изображаются в битве либо с цивилизованным героем Гераклом, либо с афинским героем Тесеем.

На эпинетроне, (илл. 61), который использовался женщинами для прядения шерсти, мы видим трех амазонок, поднимающих щиты.[71] Здесь они экипированы точно так же, как гоплиты, но на многих росписях они показаны с варварским оружием, луками и топориками, в полосатой одежде как у скифов, что подчеркивало чуждую странность

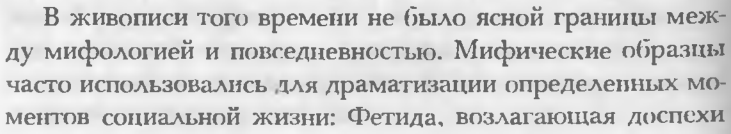


61. Вооруженные амазонки, эпинетрон, ок. 510 г. до н. э. Афины, Национальный музей

этих пугающих персонажей. Амфора из Лувра (илл. 62) изображает Тесея, похищающего Антиопу, королеву амазонок в скифском головном уборе, которая вооружена луком и колчаном со стрелами.[75] Здесь сексуальность представлена как битва, основывается на вражде и насилии; автор поместил свой сюжет в мифическое время основания Афин, когда, по преданию, женщины жили самостоятельным племенем.

Я завершу этот обзор мифологических образов уникальной росписью, которая, однако, проливает свет на многое (илл. 63). Это алабастр (флакон для духов).[76] Она — прекрасное подтверждение того, что мне хочется назвать логической комбинацией темы менад и амазонок. Слева менада в шкуре пантеры и фракийских сапогах держит змею и зайца. Ее имя Ферахма, охотница. Одновременно на сцене появляется увенчанная шлемом амазонка Пенфесилея, вооруженная луком и топориком. Эта роспись проводит параллель между двумя образами женщин — образом женщины-воина и образом женщины из варварского племени. Поскольку флакон для духов предназначался для женщин, это изображение, по всей видимости, предназначалось афинянкам для сравнения себя с двумя вариантами другой женской ипостаси (как это представлялось мужчине). Эта роспись, весьма необычная, проливает свет на функции античного изобразительного искусства.

62. Тесей похищает амазонку, амфора, ок. 510 г. до н. э. Париж, Лувр



В живописи того времени не было ясной границы между мифологией и повседневностью. Мифические образцы часто использовались для драматизации определенных моментов социальной жизни: Фетида, возлагающая доспехи

Деталь илл. 62

63. Менада
и амазонка,
с алабастра
(флакона для
духов), ок. 490 г.
до н. э. Афины,
Национальный
музей

на Ахилла, Пенелопа возле своей прялки. И наоборот, самые рядовые фигуры мифологизнровались с помощью надписей, обозначающих имена изображенных, таких, как Алкестида или Эрифила. Так волей художника и зрителей простая женщина могла быть извлечена из молчания и анонимности и поднята до уровня мифической менады или амазонки.

Предназначение вазы нередко определяло содержание росписи. Мы обнаруживаем ритуальные сюжеты на ритуальных вазах и женские темы на вазах для женщин. Контекст использования предмета усиливал влияние изображения. Не случайно, амазонки и менады чаще всего появлялись на предметах, используемых мужчинами на пирах. Эти прихотливые образы женщин не предназначались для женских глаз. Для зрительниц они могли служить лишь в качестве зеркала или предостережения. Женщины появлялись в разных видах, но кого бы ни изображал художник – мать или жену, гетеру или музыкантшу, амазонку или менаду, – всякая из женщин была всегда лишь объектом, выставленным напоказ для удовольствия мужчины.

часть вторая

Женщины в традионных ритуалах

Брачные стратегии

Во второй части нашей книги мы используем другой подход, хотя он также основан на скрупулезном анализе источников. Сейчас мы обратимся к другому кругу тем, связанному с повседневной жизнью греческих и римских женщин, на практиках, связанных с сексуальностью и репродукцией; браке, безбрачии и вдовстве; на правах владения и собственности; анализе религиозных ритуалов и священства.[1] Все главы этой части связаны общей идеей. Нам хотелось показать, что биологическая природа женщины становилась ощутимой как раз тогда, когда женщину воспитывали в определенном социальном контексте. Ребенок женского пола был не только будущей матерью, но также и потенциальным товаром межсемейного обмена, для него поэтому существовали и определенные религиозные функции. По мере того, как девочка становилась старше, функции менялись.

«Брак для молодых женщин, что война для молодых мужчин».[2] Знаменитое высказывание Жана-Пьера Вернана имеет в виду совсем не то, что в городах-государствах древнего мира брачные отношения были для мужчин чем-то ненужным и неважным; напротив, матримониальные стратегии всегда представляли важный аспект любых социальных отношений.[3] И благодаря Клодин Ледюк мы обогащаемся великолепным антропологическим исследованием греческого брака. Ее основное предположение заключается в том, что со времен Гомера и вплоть до классического периода, греческий брак организовывался по принципу принесения даров: «дар» включал невесту, а также иные определенные виды собственности. К. Ледюк утверждает, что способ, которым передавался этот подарок, может нам многое рассказать об эволюции политической структуры во многих городах-государствах. По мере того, как она анализирует брачные традиции в текстах Гомера, законах Афин и Гортины (на Крите), мы начинаем понимать расчет, который стоял за связью между законным браком и недвижимой или движимой собственностью. Потому-то тема «женщины и матримониальные стратегии» — центральный вопрос для понимания одной из основных проблем истории Древней Греции: как возникали полисы (города-государства)?

П. Ш. П.

5

Брак в Древней Греции

Клодин Ледюк

Первая греческая невеста, которая появляется в мифе о происхождении человечества – мифе о Прометее, носит имя Пандора, принадлежащее к той же лексической группе, что и слово *didomi* (давать).[1] Пандора отдана замуж Зевсом. Недовольный Прометеем за его двуличное поведение во время первого жертвоприношения, Отец Богов приказывает некоторым из своих детей, тем, что одарены хитрым умом, изготовить для Прометея ловушку в виде невесты. Этот-то подарочек могущественнейший из богов и намеревается обрушить на человечество.[2] Гермес отвозит Пандору в дом мужчины – весьма бесхитростного, приветствующего ее с легкомысленной радостью. Облаченная для своей свадьбы в венок, украшенная драгоценностями, опоясанная красивым кушаком, в вуали и шитом платье, она – само очарование.[3] Блистающая невеста приносит с собой плотно запечатанный сосуд. Когда она открывает его, смерть и другие беды разлетаются по миру, оставив только Надежду. Комментаторы так и не пришли к соглашению, означает ли имя Пандора ту, которая все дает, или ту, которой богами было все дано. В нашем случае ответ едва ли значим. Этимологический спор выносит на свет до сих пор скрытый аспект греческого брака: невеста являлась свободным даром, и она приходила сама в дом своего мужа *polydoros* (неся дары).

Я считаю, что свободный дар рассматривался как организующий принцип греческой системы законного воспроизводства. С VIII по IV вв. до н. э. женщина всегда отдавалась (*didomi*) своему мужу другим мужчиной, и этот мужчина всегда давал ей с собой другие богатства (*epididomi*). Вне зависи-

мости от задействованных социальных традиций, мать *законных детей* (сыновей, которые наследуют своему отцу, и дочерей, которых он отдаст в брак) ассоциировалась (греческое слово означает «находиться на») с определенными владениями или ожиданиями богатства. Это означало, что в Греции женщина и «порядок наследования» ее по мужской линии были, по большому счету, теснейшим образом взаимосвязаны.

Греческие общества, оказывается, практиковали то, что Дж. Гуди и С. Дж. Тамбия назвали «дивергентной деволюцией [собственности]».[4] Этот термин обозначает модель наследования, «которая включает женщин также, как и мужчин». Но, как бы мы ни назвали это явление, остается много вопросов. Получали ли дети обоих полов эквивалентное или идентичное наследство? Был ли переход двусторонним (то есть, «расходилась» ли собственность как от отца, так и от матери)? Делалось ли различие между владельцем, получателем и тем, кто может пользоваться приданным (последний именовался узуфруктарием)? Концепция дивергентной деволюции обеспечивает нам полезное орудие для изучения социальных отношений в Древней Греции, убеждая нас в наличии материальной основы в качестве причины фундаментальной материальной асимметрии.

Поскольку невест, независимо от состава греческой фратрии, следовало отдавать замуж непременно с какой-либо собственностью, количество возможных комбинаций было ограничено. Они сведены в табл. I и обозначаются тем, что следует за буквой Т. Здесь мы видим очевидную преемственность системы законного воспроизводства. В то же время, наше толкование заметно отличается от выводов ведущих авторитетов в данной области, которые подчеркивают отсутствие преемственности, а не ее наличие. Так Луи Жерне[5] и вслед за ним Жан-Пьер Вернан[6], Юзеф Модрзеевский[7] утверждают, что афинский брак в классический период ($Т/I_1$, II_4, III_2, $IV_{2,4}$) являлся «инверсией», в действительности «полной инверсией» брака гомеровской эпохи в своей наиболее распространенной форме ($Т/I_2$, II_1, III_1, $IV_{1,3}$). Они рассматривают приданое, или дары, принесенные отцом невесты, как «вид отмены», *hedna* даров, приносимых отцом жениха (это описано в «Илиаде» и «Одиссее»). Правда, вместо слова «отмена» Клод Моссе предпочитает говорить о «разрыве».[8] Она видит два таких «разрыва» в эволюции афинской матримониальной системы. Предполагается, что первый случился во времена Солона, когда к гомеровской *hedna* добавилась *pherne*, дар отца невесты. Его-то, как утверждает Моссе, вряд ли можно сравнить с приданым. Второй разрыв произошел в 451 г. с появлением института *proix* или денежного приданного. Мой же подход основывается на гипотезе о преемственности более, нежели на инверсии, отмене или разрыве; я хочу попытаться объяснить географические и временные ва-

риации в условиях организации и реструктуризаций матримониальной системы.

Таблица I.* Дар невесты в Греции (IX–IV вв. до н. э.)

I. Дар невесты: брак внутри и вне данной социальной группы

I_1 Подлиинная эндогамия I_2 Виртуальная эндогамия

II. Имущество отца невесты

II_1 Дом

II_2 Земля

II_3 Скот (движимое имущество)

II_4 Хозяйственный инвентарь

IV. Жених принимает невесту и ее свиту

IV_1 Жених передает скот отцу невесты

IV_2 Жених ничего не дает отцу невесты

IV_3 Жених передает дары невесте

IV_4 Жених ничего не дает невесте

III_1 Переданы во владение жениху (*ktesis*)	III_2 Переданы под власть жениха (*kyreia*)	III_3 Ни *ktesis*, ни *kyreia*

III. Статус невесты и ее свиты

* Браки классифицируются с точки зрения четырех категорий параметров, указанных здесь по окружности данного пространства. Эти параметры обозначены римскими цифрами: I – социальная среда, в которую отправляется невеста со свадебным даром; II – виды имущества, задействованные в этой циркуляции отцом невесты в качестве свадебных даров; III – статус невесты и брачных даров; IV – дары мужа жене или отцу невесты.

Итак, свободный дар был общим организующим принипом греческого брака. Отсюда следует два вопрос. Первый — вопрос происхождения. Почему со времен Гомера брак в Греции помещался в лексический домен *didomi*, который, по мнению Эмиля Бенвениста[9], имеет смысл «свободного дара»[10] и почему он не попал в домен *oneomai/priamai* (покупка и заключение сделок)? Почему мать законных детей в «Илиаде» и «Одиссее» всегда передается мужу, почему эта передача сопровождается всегда и передачей определенных материальных ценностей? Второй вопрос — о своеобразии института брака в греческих городах. Действительно: во всех древних обществах невеста передавалась мужу вместе с определенной частью своего наследства. Но своеобразие ситуации было в том, что статус жены и ее собственности сильно варьировался от

города к городу. Демократические Афины прославили себя тем, что держали племя своих женщин твердой рукой. Спарта же – самое ограниченное и закрытое из обществ Древней Греции – по общему мнению, разрешало своим женщинами большую свободу. Что объясняет такие различия, если организующий принцип был один и тот же?

Ставить такие вопросы – значит интересоваться взаимодействием между матримониальной и социальной системами и рассматривать обе в качестве развивающихся и взаимодействующих. Однако, подробное освещение данной темы было бы невыполнимыми проектом. Так что я сконцентрирую свое внимание на трех главных источниках: Гомер (IX и VIII вв. до н. э.), законы Гортины (ок. 460 г.) и речи аттических ораторов (IV в. до н. э.).

Первая гипотеза. «Дарение» невесты вместе с приданым – важнейший составной элемент греческой социальной структуры конца архаического периода. Общество было организовано вокруг того, что на антропологическом жаргоне называется сегментированными линьяжами («разбросанными кланами»), каждый из которых был расположен в отдельном домохозяйстве.[11] Я утверждаю, что греческое общество практиковало дарение невест и косвенные браки потому, что оно было обществом, состаявшим из мелких, отдельных домохозяйств. Хотя эта социальная структура вызывала сомнение уже в архаический период, она, тем не менее, оставила несмываемый след в матримониальных практиках Греции в эпоху городов-государств.

Вторая гипотеза. Между VIII и IV вв. до н. э. греческие общества продолжали дарить невест и вместе с ними приданое, но они отказались от унилинейных домохозяйств и перешли от отдельных к объединенным домохозяйствам. Почему статус женщины в Афинах – в городе, в котором процветало открытое гражданство и который подвергался динамичным изменениям, – так отличался от статуса женщин в Спарте – городе ограниченного гражданства и совершенно несклонного к изменениям?

Ответ прост. Ключ к нему – в том, что оба города по-разному формировали свое отношение к определению гражданского общества. Используя хорошо известную терминологию Клода Леви-Строса, Афины являлись «горячим» городом, а Спарта – «холодным».[12] «Холодные» города отвергали историю, стремились защищать свои домохозяйственные структуры и ограничивать гражданство кругом землевладельцев. «Горячие» города думали о себе как о живущих в истории. Они отошли от общества отдельных домохозяйств и отказались ограничивать гражданство. В «холодных» городах невеста, связанная с гражданской собственностью, являлась хозяйкой своей персоны и своего приданого; в «горячих» городах она была привязана не к земле, а к денежному при-

даному, и с ней обращались как с бессрочной несовершеннолетней, находившейся под опекунством своего мужа. Оформляя эту гипотезу в несколько иную и (возможно) более провоцирующую форму, можно сказать и так: женщины стали главными жертвами изобретения демократии.[13]

Дар невесты во времена Гомера

Домохозяйство во времена Гомера

Общества, характеризовавшееся отдельными домохозяйствами (Троя, Итака и Феакия), наиболее четко описаны в «Илиаде» (IX в.) и «Одиссее» (VIII в.). Безусловно, обоснованность использования Гомера в качестве источника для изучения греческих обществ в том виде, в каком они появились в «темные века» и дошли до нас, зависит от трех спорных предположений.

Во-первых, благодаря Леви-Стросу, именно этот мифологический дискурс возвел свои «идеологические дворцы на обломках более раннего социального дискурса».[14]

Во-вторых, следует понимать, как предполагает и М. И. Финли, что все эти изучаемые нами «осколки» датируются как раз в основном «темными веками».[15]

И, наконец, следует принять точку зрения Мориса Годелье, утверждавшего, что общества, описанные в «Илиаде» и «Одиссее», реальные и/или выдуманные, формировали часть социальной реальности Греции в архаический и классический периоды.[16]

Если мы допускаем, что все это так, то как мы должны относится к изучению термина *oikos*, домохозяйство, у Гомера? Историки и антропологи дают обычно такое определение, которая и не пытается реконструировать гомеровское виднеиие. По Моссе, домохозяйство – это «прежде всего земельный надел... Это также и, возможно, даже в большей степени, группа людей, имеющая достаточно сложную структуру».[17] С этим в целом согласны как специалисты, так и остальные историки. Леви-Строс, принимая во внимание историю в целом и греческую историю в особенности, определяет домохозяйство как «наличие добродетельного человека, владеющего состоянием, состоящим как из материального, так и нематериального имущества».[18] Ученые могут быть уверены, что могут выдвигать все новые предположения, поскольку Гомер, как заметил Р. Дека, так нигде и не указал, что же это такое.[19] У Гомера мы обнаруживаем перепись некоторых вещей, связанных с идеей домохозяйства: жена, дети, надел земли (*cleros*).[20] Другие отрыв-

ки говорят о рельефной крыше домохозяйства и круглом домашнем очаге (*eschara*), скотине (*probata*) и припасах (*ktemata*), включавших в себя как еду, так и ценные предметы (*keimelia*). Поэт, таким образом, скорее описывает, нежели определяет. Возможно, Гомер никогда и не отсылал нас к *oikos*, поскольку термин никогда и не обозначал что-то определенное. Общество, структурированное через домохозяйство, развивалось, как я считаю, из символического описания в понятиях «конкретных признаков». Таких знаков у нас четыре: дом, его содержание, надел земли и скотина. Каждый из них представляет конкретную материальную форму богатства, но также и то, что Ж. Дюран[21] называет «явлением тайны» – в данном случае, тайны места индивида в обществе.[22]

Домохозяйство Гомера – это символический объект. Прежде всего, это нечто исключительно конкретное: место проживания. «Крепкое» домохозяйство состоит из «крепких» элементов. Его можно узнать по рельефной крыше, опирающейся на центральную балку (слово *oikos*, говорят, изначально относится к этой балке). Крыша покрывает *eschara*, центральный очаг, не просто круглый, но даже утробоподобный (слово *eschara* в действительности использовалось для обозначения женских гениталий). Очаг открывали каждое утро, чтобы расшевелить огонь из тлеющих под пеплом углей. Горевший в середине дома «с хорошим ароматом кедра и можжевельника»,[23] огонь проливает свой щедрый свет на собравшихся вокруг принять пищу. Так у нас имеется полный список «крепких» компонентов или, по словам Аристотеля, «целого», объемлющего свои «вещи».[24] Для представителей социальной мысли это «таинственное явление» обнажает человеческую группу, которая никоим образом не является естественной, группу, чье воспроизводство институировано человеком. Дом обволакивает, очаг дает рождение, огонь рождается каждый день – символы отца, признаваемого в качестве прародителя, матери, вышедшей замуж по закону, и детей, законно рожденных в этот мир. Существует ясная гомология между людьми и вещами. Отец, который носит то же имя, что и домохозяйство, подобен *oikos*, «целому». Он – тот, кто охраняет целостность различных компонентов репродуктивной группы. Мать в день своей свадьбы приходит посидеть рядом с очагом. Дети, если они являются законнорожденными, «рождаются дважды»: через пять дней после появления на свет новорожденный помещается на угли очага, и затем отец поднимает его в вертикальное положение – ибо мужчина стоит прямо и пламя, также, вертикально, – и впервые произносит имя, дающее человеку место в семье и фратрии.[25] Получить имя означало получить признание отцом и его домохозяйством; воссоединиться по благословению с отцом, именем и домом свободнорожденного. В обществе эпохи Гомера *dmoes*, или

несвободные, не имели ни имени, ни отца, ни домохозяйства. Их именовали по месту их происхождения, их хозяин давал им приют. Таким образом, домохозяйство, «явление» признанного отцовства и свободного рождения, было более, чем «конкретным признаком», выделявшим основную группу среди большого общества.

Если род являлся знаком принадлежности к данной группе, то земля определяла иерархию внутри нее. Статус рода зависел от доступа к земле. Некоторые из греческих родов были близко связаны с определенными земельными ресурсами. Обрабытвая землю и употребляя полученные припасы (*bioton*), которые были результатом владения определенной долей земли, постоянно характеризуемой как «плодородная», каждое такое домохозяйство считалось частью *demos*, или территориальной общины. Последняя была понималась как обобщающее понятие для «земли кормящей» и «группы, которая жила за счет ее продукта». Определенные семейные коллективы, образующие род, владели землей, относящейся к другой категории – *temenos*. Она обозначала царскую землю или, возможно, землю, освобожденную от налогообложения. Те, кто владел такой землей, мог (имел привилегию!) собирать дань с других домохозяйств в общине. Таким способом домохозяйства царя и некоторых важных персон получали «общественное» вино, муку и скотину.[26] При этом существовали и такие домохозяйства, которые вообще землей не владели; они получали свою провизию от тех домохозяйств, у которых была земля. Феты, например, были свободными мужчинами, которые работали на земле других людей в обмен на долю производимого ими продукта.

Люди, которые имели связь с домохозяйствами, корнями своими уходившими в «землю кормящую», имели право принимать участие в определенных общественных пирах и соединяться для совместных предприятий. В определенные времена они составляли то, что известно как *laos*, или общину воинов, которые встречались на агоре, чтобы выслушать царя и его советников и принять вызов на бой. Среди тех, кто говорил и действовал, существовала иерархия, точно соотносившаяся к той, которая определялась доступом к земле. Владение земельным наделом гарантировало интеграцию в общину или коллектив, а обладание особыми видами земельных наделов давало власть.

Домохозяйство и земля являлись формами богатства, определявшими социальный статус индивида. Эти вещи играли уникальную роль в социальной классификации, поскольку они принадлежали к категории неизменных и ни в кое мере не определялись географическим ареалом приобретения и владения. По мере того, как поколение сменяло поколение (по прямой линии), эти «конкретные признаки» статуса переносились от одного к другому. Домохозяйство и земля, будучи неотчужда-

емой формой богатства, могли принадлежать только тем, кто имел законный титул. Богатство, которое «держало на ногах домохозяйство» (то есть, скотина), и богатство, «которым они владели» в виде сосудов и бочек, составлявших их резервы, принадлежали к разным категориям. Эти вещи имели оборот и являлись причиной возникновения взаимного обмена. Такое богатство могло увеличиваться или уменьшаться: в пределах данной статус-группы оно определяло ранг. Передача скотины являлась частью как жертвенных, так и матримониальных практик. Животные, умерщвленные в соответствии с предписаниым ритуалом, делились между людьми и богами. Мясо затем подавалось во время пиршества, где каждый гость употреблял причитающуюся ему долю, таким образом скрепляя узы дружбы. С каждым новым браком скотина и овцы перемещались из домохозяйства к домохозяйству. Эти архаичные общества носили весьма воинственный характер, а обмен военной добычей являлся еще одним знаком взаимной дружбы между домохозяйствами. Добыча, захваченная силой, считалась самой ценной, и ее старались закрепить за собой именно как собственность.

Что общего имеет это длинное описание домохозяйства во времена Гомера с даром невесты? Ответ прост: детальное знание домохозяйства необходимо, если мы желаем подойти к теме брака в контексте того, что Марсель Мосс назвал его «тотальностью».

Домохозяйство эпохи Гомера можно назвать «два в одном», если заимствовать подходящую формулировку Леви-Строса.[27] Оно было основано на законном браке и сохранялось благодаря формированию законных браков. Несмотря на первичность целого над своими элементами, рельефной крыши над круглым очагом, мужского над женским, ни одно домохозяйство не могло существовать без законной жены, то есть жены, полученной в соответствии с признанными правилами заключения брака. Такая женщина, своего рода признанный «элемент» домохозяйства, мать законного потомства этого домохозяйства, могла принимать некоторое участие в социальной жизни, в чем отказывалось другим женщинам. Только для общества, которое обращалось с богатством как с конкретным признаком статуса и положения, было логичным обращаться и с матерью-производительницей как с формой богатства. Логичным являлось также и то, что невеста, чей брак отмечался дарением земли (то есть, богатство, которое можно было использовать, но не владеть им), должна была занять положение в домохозяйстве, отличное от положения невесты, чей брак сопровождался дарением ценных предметов, материальных ценностей, которыми как раз можно было владеть (*ktesis*).

В обществах эпохи Гомера вся проживавшая в домохозяйстве группа скреплялась законным браком и сохранялась благодаря его насаж-

дению. Насколько богатство являлось конкретным признаком статуса и положения, настолько социальная система не делала различий между наследниками и преемниками: наследники получали статус вместе с собственностью.[28] Пока не было ограничений для сексуальных удовольствий (большие домохозяйства кишели конкубинами и наложницами), общество оставалось бескомпромиссным на предмет репродуктивной сексуальности. Только законнорожденное потомство имело право требовать наследство – часть или целое домохозяйство. Незаконнорожденному потомству полагалась только «бастардова доля» и никакого статуса. Эти меры (чьи следы можно найти в «Илиаде»[29]) явно предпринимались с целью предотвращения полигамии, но при сохранении ее преимуществ (включая, вероятно, демографический рост и неограниченную экспансию богатейших домохозяйств).

Вопрос брака, я думаю, лучше всего рассматривать в терминах домохозяйства, чтобы избежать обычной путаницы в антропологических различиях: эндогамия против экзогамии, мобильность жены против мобильности мужа, патрилокальное проживание против матрилокального проживания, брак с дальним родственником против брака с близким родственником. В действительности, может показаться, что, как это видит Леви-Строс, общества эпохи Гомера сделали «попытку перешагнуть... теоретически противоречащие друг другу принципы».[30] И что нам следует попытаться показать, так это то, что данная «попытка» возникла из трудностей осуществления принципов соответствия законного брака и однолинейного домохозяйства.

Перед тем, как мы это сделаем, необходимо указать на три момента. Во-первых, домохозяйства не накладывались друг на друга. Наследование было патрилинейно, отец в каждом был некой «отправной точкой». Матрилинейные родственные связи являлись в основном дополнительной системой. Каждое домохозяйство оставляло у себя сыновей для наследования и посылало своих дочерей в качестве матерей в другие домохозяйства. Во-вторых, домохозяйства имели тенденцию к самосохранению. Домохозяйство, имевшее сыновей, делало это посредством привлечения невесток. Домохозяйство, имевшее только дочерей, делало это посредством привлечения зятьев. Процедура заключалась в инкорпорировании более мобильного партнера в домохозяйство и обращении с ним/ней как с единокровным родственником. Может показаться удивительным, но общества эпохи Гомера представляли брак в терминах единокровности. В-третьих, домохозяйства делились (посредством «ответвления», используя антропологический жаргон). Когда отец умирал, сыновья делили наследство на равные части и устанавливали свои независимые домохозяйства. Но отец также мог поделить свое домохозяйство и при жизни, приняв в дом зятя. Другими словами,

домохозяйства эпохи Гомера практиковали два разных типа брака, которые антропологи называют «брак с невесткой» и «брак с зятем».

Брак с невесткой: владение женщиной (*Ktete Gyne*)

Пенелопа была женой, которую отдали в иное домохозяйство в качестве невестки. До отъезда на Троянскую войну Одиссей, царь Итаки, женится на Пенелопе, дочери царя Акарнании Икария (T/I_2, II_1, III_1, $IV_{1,3}$). На протяжении нескольких поколений домохозяйство ее мужа имело только одного сына, и поэтому патривирилокальный брак[31] и мобильность невесты являлись весьма существенными. Поскольку Одиссей принадлежал к царскому домохозяйству, то он не мог взять жену из своего собственного царства; такой поступок вылился бы в гипогамию.[32] Только когда не было свободных принцесс, царь мог жениться внутри своего домохозяйства. Алкиной, царь народа феаков, правил островом, который временами поднимался над волнами, чтобы разрешить проход между Видимым и Невидимым. Было ли случайностью то, что он женился на своей сестре?[33] По мнению Пенелопы, ностальгически вспоминавшей о законных браках в ее молодые годы, Одиссей и Икарий скрупулезно подчинялись правилам.[34] Поклонники, которые желали жениться на дочери из хорошего домохозяйства, были обязаны приносить *hedna*, подарки. По описаниям, они всегда были многочисленными, и добиваться своей красавицы нужно было великолепными *dora*, дарами. (В последующем тексте разница между *hedna* и *dora* сохранится благодаря разделению, в известном смысле искусственному в английском языке: разделению между *present* — подарками и *gifts* — дарами).

Выстроившись перед воротами домохозяйства, поклонники соперничали друг с другом в щедрости и самый щедрый побеждал.[35] Отец предмета желаний затем отдавал свою прекрасную дочь победителю и добавлял свой собственный *dora*, также во всех смыслах великолепный.[36] Счастливчик, таким образом, получал невесту, а вместе с ней и дары, которые мог унести назад, в свое домохозяйство.

Hedna, «бесчисленные» подарки, имели рога и копыта. Как продемонстрировала Л. Ди Лелло Финуоли, они состояли из стад крупного рогатого скота и отар овец, которые поклонники приводили к домохозяйству планируемой невесты.[37] В обществах эпохи Гомера скотина являлась формой богатства, которое росло и приумножалось; оно было также исключительно мужским достоянием. Женщины не вмешивались в хлебопашество.[38] Поэтому значимость владения стадами очевидна. Поклонник предлагал мужскую форму богатства — стадо, воспроиз-

водство коего он обеспечил, в обмен на женщину, которая даст ему возможность обеспечить самовоспроизводство. В Греции эпохи Гомера, как и в нынешне земле банту, «скотина порождала детей».[39] Но она, однако, не определяло статус ни потомства (как законнорожденного, так и незаконнорожденного), ни матери (жены или конкубины). Цель подарков заключалась в том, чтобы поместить победившего поклонника во владение (*ktesis*) плодовитой утробой. Греки не узаконивали репродукцию. Эту роль исполняли великолепные дары, которые превращали владение женщиной, *ktete gyne*, во владение женой, упоминаемое у Гесиода, как матерью законнорожденного потомства данного домохозяйства, хранительницей его ресурсов.[40]

Великолепные дары принадлежат к категории *keimelia*, ценных владений. Тот факт, что их описывают как «источающие свет», предполагает наличие большого количества металлических предметов. Спрятанные в сундуках, в далеких уголках дома, они представляли собой склад богатства, связанного с невестой. В действительности же это был конкретный признак брака.

Муж давал своей жене «великолепные одежды» (включая такие предметы, как вышитая фата, ожерелье и диадема), которые она могла надеть, когда впервые переступала порог его дома. Эти ценные предметы изымались из сундуков просто чтобы показать, как высоко семья мужа ценила свою новую невестку и насколько они желали сделать ее своим членом.[41] Вместе со своей дочерью отец невесты также отдавал мужу великолепные дары. Изъятые из сундуков отца, эти ценные предметы обозначали, что невеста не была отверженной, что от ее не отказалось родное домохозяйство, что ее семья намеревается установить с ее детьми то, что антропологи называют «дополнительные родственные отношения».[42] Взятые вне любой системы власти или выгоды, отношения между гомеровскими героями и их родственниками по материнской линии всегда были достаточно нежными. Такие отношения являлись не просто эмоциональными, но и церемониальными: законнорожденность требовала матрилинейного родства. Дары семьи невесты, сложенные в сундуки семьи жениха, обозначали, что, хотя невеста и являлась владением, но она была владением бесценным, с которым следует обращаться семье, получившей ее, с исключительной заботой.

Невеста, для которой жених копил дары, чтобы забрать ее у отца, и для которой отец копил дары, чтобы отдать ее мужу, являла собой союз между двумя домохозяйствами. Зять и тесть становились *etai*, союзниками. Такие связи были очень важны в обществах эпохи Гомера. Родственники по браку были представлены во всех событийных ритуалах (рождение, брак, смерть). Они часто являлись арбитрами на диспутах.[43] Они принимали участие в действиях, которые требовали участия

домохозяйства как группы, например, в суде над убийцей.[14] Родственные группы, такие как племена и фратрии играли четко определенные роли в обществах эпохи Гомера, которые оказывались «парентельными обществами».[15]

Dora, великолепные дары, таким образом также являлись конкретным знаком союза между двумя домохозяйствами, знаком интеграции невесты и законнорожденности детей, которых она производила на свет для своего мужа и его домохозяйства. Дары устанавливали безошибочную разницу между свободно отданной женой, купленной конкубиной и рабыней, захваченной на войне. Замечательным примером тому служит история Евриклеи, старой преданной служанки Одиссея.[16] Когда она была молода, Лаэрт, отец героя, краткое время лелеял мечту о том, чтобы сделать ее своей конкубиной, но, столкнувшись с возмущением собственной супруги, отказался от данного плана. Он начал переговоры с Опом, отцом девушки, являвшимся главой древней итактской семьи, с целью покупки (*priamai*). Повествование в этой части дает не совсем ясную картину, но нет сомнений в том, что Лаэрт предложил 20 быков, и ясно, что Оп продал свою дочь, так как он отдал ее без принесения каких-либо даров. Заплатив эти 20 быков, Лаэрт предъявил претензию на владение гениталиями Евриклеи. Поскольку от нее отказалось родное домохозяйство, она не имела социального существования. У нее было тело, предназначенное к служению до того момента, пока она не перестанет доставлять удовольствие. Ее дети, лишенные родственников по материнской линии и таким образом матери, были бы бастардами, исключенными из наследования домохозяйства их отца. После смерти своего отца они могли бы получить «бастардову долю»: им было бы, где жить а рамках домохозяйства, но без земельного надела.[17] Такое наследство означало бы, что бастард (некто, имеющий имя и отца) был свободным человеком, но не являлся членом общины или коллектива. Разница в обществах эпохи Гомера между женой или матерью наследников и преемников, и конкубиной (или рабыней), матерью свободных детей, вероятно объясняет, почему братья и сестры в регионах, говорящих на греческом языке, назывались *adelphoi* (единоутробные). Эмиль Бенвенист предполагает, что этот термин сохранился со времен ранней матрилинейной родственной системы.[18] Мне интересно, существует ли более простое объяснение. В патрилинейных обществах, где моногамия сосуществовала с конкубинатом, законность или незаконность фратрии зависела не от отца, а от матери. *Adelphos* – скорее свидетельство полигамии, нежели матрилинейности.

Домохозяйство мужа добавляло дары, сопровождавшие невесту, к своим резервам, на саму невесту – к своей родословной. В каком смысле невеста становилась кровной родственницей? Домохозяйство

эпохи Гомера, вытеснявшее своих дочерей, являлось многоголовой мужской ячейкой, состоящей из отца и его сыновей, которые всегда выступали единой группой. Родственная номенклатура была общей и ни о чем не говорила.[49] Гомеровские тексты не являются юридическими документами, и поэтому трудно охарактеризовать позицию жены/матери в этой системе. Проблемы Пенелопы с ее «гордыми женихами» предполагают возможный ответ.[50] Жена могла получить статус дочери по отношению к своему мужу и единокровной сестры по отношению к своим сыновьям. Чтобы драматические события, имевш место во дворце Итаки, имели смысл, жена Одиссея должна была тем или иным образом быть связаной с имущественным состоянием Одиссея.

Хотя история, как мы видим, весьма непроста, основные положения все-таки определимы.

1. Одиссей исчез в Невидимое, оставив жену и сына, «безбородого юношу», слишком молодым, чтобы потребовать наследство своего отца.
2. Женихи, цвет Итаки и соседних с ней островов, были весьма заинтересованы во вдове Одиссея, но не в дочери Икария. Если, по какой-либо причине, Пенелопа вернулась бы к своему отцу, ни один из этих красавцев молодых людей не принес бы «бесчисленные подарки» назад в Акарнанию.[51] Чтобы получить руку этой женщины, манящей их к смерти, женихи коллективно склоняются к двум поведенческим стратегиям. Их поведение не столько непристойно, сколько сомнительно.
3. Первая стратегия женихов имеет своей целью получить «брак с невесткой». Они демонстрируют свои стада перед воротами и предлагают Пенелопе великолепные дары, ожидая того момента, как Телемах, дождавшись «зрелости», будет в положении, позволяющим ему отдать свою мать вместе с обычными великолепными дарами луч-

1. Разделенное домохозяйство принимает жену сына

Семья

Мужчины

Женщины

Законный брак

Прибытие супруги

Дом Одиссея

В гомеровской семье жена становилась «дочерью» мужа и «единокровной сестрой» своего сына

шему покупателю.[52] В этом примере Пенелопа занимает позицию законной дочери. Поскольку ее отец считается умершим, ее «брат» свободен, чтобы отдать ее замуж вместе с ценными предметами из запасов домохозяйства.

4. Но женихи одновременно используют и другую стратегию. Они располагаются внутри домохозяйства, вокруг материнского очага. Они едят продукты, произведенные домохозяйством, и мечтают убить Телемаха и овладеть Пенелопой на супружеском ложе, которое Одиссей вытесал из ствола цельного оливкового дерева.[53] В этом случае Пенелопа занимает позицию законной дочери. Если удалить со сцены ее брата, она была бы лишена возможности передвигаться в домохозяйстве своего отца и предназначена была бы только для «брака с зятем».

Вдова с сыном покидает домохозяйство своего мужа с сундуками, наполненным богатством. Вдова, которая не имеет сына, остается в домохозяйстве своего мужа, занимаясь домом и землей — формами собственности, связанными с семейством и не подлежащими отторжению. Брак с невесткой, таким образом, помещает жену в позицию дочери своего мужа. Сын вдовы отдает свою мать в брак вместе с великолепными дарами. Этот тип брака, таким образом, обеспечивает матери статус единокровной сестры своего сына. Структура этой матримониальной процедуры, скажем так, не ясна. Жена, как дочь своего мужа и сестра своего сына, никогда не достигает «совершеннолетия». Она остается девочкой, переходящей от одного мужчины к другому: ее отец, при поддержке своих братьев, отдает эту «девочку» ее мужу, который обеспечен поддержкой своих сыновей.

Существует две группы мужчин, которых женщина обязана любить. Если случается конфликт между отдающими и получающими, то она должна быть на стороне отдающих.[54] Если мой анализ этой сложной структуры «брака с невесткой» правилен, то можно охарактеризовать статус жены в обществах эпохи Гомера следующим образом: хотя женщина, которая была отдана одним домохозяйством для служения в качестве жены/матери в другое домохозяйство, являлась ценным социальным элементъом (вот почему она сопровождалась дарами), все же она была во власти какого-то мужчины, а именно, главы домохозяйства, в котором она жила.

Если мифы «возводят свои идеологические дворцы на обломках более раннего социального дискурса», будет интересно поискать «отголоски» брака с невесткой в великих мифологических темах. Я считаю, что их можно обнаружить в друх группах мифов. Во-первых, это греческая мифология, где определенные вдовы, включая Иокасту и Клитемнестру, востребованы своими вторыми мужьями вместе с наследством

их первого мужа. Можно ли этот странный переход проинтерпретировать как отголосок брака с невесткой? Во-вторых, в браке с невесткой женщина перестает быть дочерью своего отца и становится дочерью своего мужа. Она, таким образом, переходит из одного состояния в другое, и единственный способ понимания такого перехода кроется в символической смерти. Теперь получается, что тема «отца-детоубийцы» является одной из самых известных в греческой мифологии, и ее много и глубоко изучал Пьер Брюле.[55] Зовут ли его Агамемнон или Эмбар, отец, который разрушает жизнь своей юной дочери (заметим, что нет случаев с отцами, убивающими своих сыновей), предлагает ее в качестве добрачной жертвы Девственной Артемиде — и богиня всегда готова принять животное вместо молодой девушки. Может ли тема «отца-детоубийцы» стать «идеологическим дворцом», сконструированным из отголосков такого типа брака, при котором женщина входит в домохозяйство своего мужа в качестве владения?

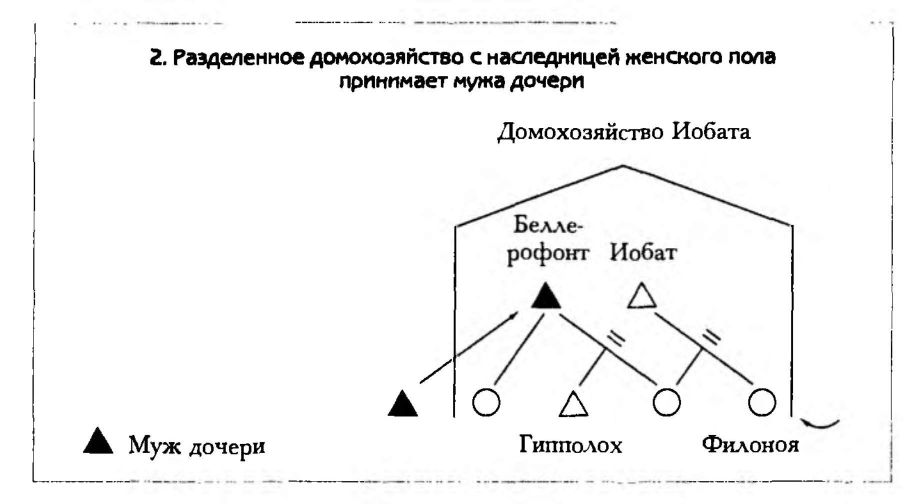
Брак с зятем: Замужняя женщина (*Gamete Gyne*)

После довольно продолжительного изложения типа брака с невесткой то, что я собираюсь сказать о браке с зятем, может показаться по сравнению с этим поверхностным. Но винить следует гомеровские тексты. Тем не менее, они все же говорят о желании тестя «привлечь» зятя и «держать его при себе».[56]

Имел ли тесть сыновей или нет, не так уж и важно. Алкиной, отец Навсикаи, имел много сыновей, но все же желал держать при себе и зятя. После долгих скитаний в чудесном Невидимом, Одиссей оказывается на берегах острова Схерия, где и обнаруживает его дочь Алкиноя, «обнаженного телом и тиной морскою покрытым». Герой, «так много страдав», очевидно не имеет великолепных даров или подарков для Навсикаи, но он возбуждает интерес девушки и очаровывает ее отца, который с удовольствием обнаруживает «мужа прекрасного с речью складною».[57] Алкиной, таким образом, предлагает «оставить» Одиссея «с именем зятя» и отдать ему свою дочь, дом и владения (T/L_2, $II_{1, 4}$, III_3, $IV_{2, 4}$). Но Одиссей отвергает его предложение.

Иобат, царь Ликии, являет нам другой пример, в котором тесть не имеет сыновей. Ему удается «привлечь» Беллерофонта, сына Главка, в Эфиру.[58] Четыре момента следует помнить об этой истории (T/L_2, II_{1-4}, III_3, $IV_{2, 4}$).

1. У Иобата есть две дочери: Антея, которую он отдает в качестве невестки замуж, и Филоноя, которую он оставил при себе.
2. После того, как Беллерофонт побеждает Химеру, солимов и амазонок, Иобат находит причину удержать его у себя. Он отдает ему Фи-



лонoю и половину его *time*, то есть царских почестей, в то время как ликийцы предлагают ему *temenos* или царскую землю.

3. Гипполох, сын Беллерофонта и Филонои, становится царем Ликии.
4. Главк, сын Гипполоха, в Троянской битве взывает «к духу отцов своих, бывших наилучшими в Эфире и во всей Ликии».

Анализ этих примеров, выстраивающихся в явную парадигму, выявляет две проблемы: проблему брачного контракта и проблему интеграции зятя в родственную группу тестя. Если рассматреть первый вопрос брачного контракта, то брак с зятем отличается от брака с невесткой двумя моментами: жених не предоставляет подарков; отец невесты отдает не только дочь, но также и собственность, которая подтверждает статус. В браке с невесткой принятие скота отцом невесты означает, что она будет жить в доме своего мужа и что она и ее дети станут его владением. В браке с зятем, напротив, жених является *anaednos*, то есть «не принесшим подарки».[59] Можно возразить, что подвиги Одиссея и Беллерофонта выступают вместо подарков, но мне интересно, не являются социальные идеи у Гомера слишком конкретными, чтобы позволить провести такую параллель. Подвиги, на мой взгляд, не заменят подарков, но скорее поощрят тестя к предложению брака без подарков мужчине, который доказал свою смелость — что не одно и то же. Отец воздерживается от обычной демонстрации стад перед своими воротами, в обмен на это он предлагает своему будущему зятю брачный контракт, который исключает патривирилокальное проживание и владение женой и детьми. Общеизвестно, что Агамемнон предлагает Ахиллу брак без подарков; он должен взять с собой в дом Пелея одну из его дочерей, вместе с «дарами, такими же сладкими, как мед» (*meilia*) и принять семь и его «добрых городов».[60] Но этот контракт скорее исключение,

предназначен он для успокоения гнева героя посредством объединения преимуществ обоих типов брака.

В браке с невесткой отец отдает свою дочь вместе с определенными владениями. В браке с зятем он отдает недвижимость, которую нельзя получить иначе и владеть им, поскольку оно связано с его дочерью и подтверждает статус. Алкиной предлагает Одиссею дом и его содержимое, что сделает его членом группы свободных обитателей этого дома. (Интересный вопрос для дальнейшего исследования: почему он не предлагает Одиссею надел земли, который сделал бы его членом общины?) Иобат дает Беллерофонту половину своих почестей. Как указывает Бенвенист, эти почести являются «существенным преимуществом».[61] Они, вероятно, включали в себя некоторого рода дань, которую члены общины регулярно выплачивали царю в форме зерна, вина и скота. Иобат, таким образом, делится своей царственностью с Беллерофонтом, а община, даруя ему царский надел, подтверждает его царственный статус. Алкиной и Иобат предложили своим будущим зятьям «постоянное» богатство, то, что можно передавать от отца к сыну или от брата к брату. Как манипулировали тогда родственной структурой, чтобы позволить зятю получить положение кровного родственника?

Я считаю, что процедура зависела от того, имел ли тесть своих собственных сыновей. Если не имел, то зятя брали в домохозяйство в качестве кровного брата (*kasignetos*). Иобат был обязан гарантировать преемственность своего рода посредством использования утробы его дочери, выкармливания ею детей. Поскольку домохозяйство мог наследовать только мужчина, сыновья Филонои должны были занимать определенную позицию в общей генеалогии, быть наравне со своей матерью, чтобы предотвратить возможные проблемы в преемственности. Тайный брак дочери, не имевшей братьев, являлся способом реорганизации порядка родства. Иобат предложил разделить богатство, обозначавшее царский статус, поровну с мужем дочери, как будто муж являлся его собственным братом. Таким образом он в действительности предлагал мужу стать братом. Плотский союз Беллерофонта и Филонои, символизируемый круглым очагом и рельефной крышей, устанавливал родство между героем и домохозяйством его тестя.

Брак с зятем устанавливал следующие отношения кровного родства: зять становился братом тестя; муж был для своей жены — тем же, что дядя по отцу для своей племянницы; дети принадлежали к домохозяйству своего деда по материнской линии; отношения с отцовскими родственниками носили вторичный характер. Но здесь мы определенно видим двух «отцов» — одного производителя и одного кормильца — которые возможно делили обязанности по выбору их имен. Последний представитель дома Иобата носил имя Главк, принадлежавшее тому

домохозяйству, которое оставил Беллерофонт, прежде чем поступить в семейство Иобата.

Если тесть имел своих собственных сыновей, он не приглашал своего зятя войти в домохозяйство, но вместо этого делил свою собственность. Когда Алкиной предложил Одиссею дом, не входивший в сферу приобретений, он обращался со своим будущим зятем как с кровным родственником. Но Одиссей имел свой собственный дом и не присоединился к домохозяйству Алкиноя. Царь, таким образом, поместил своего зятя в категорию *anepsioi*, или племянников, которые включали в себя кровных родственников, больше не принадлежащих к царскому домохозяйству. Сыновья Одиссея и Навсикаи также считались племянниками. Как члены боковой ветки они могли бы потребовать наследство своего отца или матери только в случае отсутствия прямого наследника по мужской линии. Старый Приам, который также имел при себе зятьев, не поместил их в отдельные дома.[62] Какое место присудил он им в своем кровном родстве?

Позиция женщины в браке с зятем была более сильной, нежели в браке с невесткой. Прежде всего, она не являлась владением своего мужа. Не предоставлялось никаких подарков. Земельное владение, на котором она проживала и которое было накрепко с нею связано, было расположено вне сферы собственных владений. Муж такой женщины занимал положение дяди со стороны отца и таким образом не владел детьми своего «брата». Брак с такой женщиной (*gamos*) не предоставлял мужу полной власти над ней. Такая женщина являлась *gamete gyne*, замужней женщиной, на недостаток власти мужа которой Гесиод так горестно жаловался.[63] Случайно ли, что все женщины, которые проявляли некоторую степень властности в обществах эпохи Гомера, находились в браках с зятем? Елена сетует на высокомерие сестер Париса.[64] Приам «держал» своих зятьев при себе. Жена Алкиноя, Арета, обладала значительным престижем в качестве племянницы или сестры своего мужа.[65]

Брак в гомеровском обществе означал свободный дар невесты вместе с определенной собственностью и включение супруга, имевшую определенную степень социальной мобильности, в систему кровного родства принимающего домохозяйства. Исключая ошибки интерпретации, эти два принципа были тесно связаны с установлением моногамии в так называемых обществах, состоящих из отдельных домохозяйств. Появление городов-государств (*poleis*), начавшееся в VIII в., вылилось в реконструкцию домохозяйства и института брака. Тем не менее, брачные процедуры, бытовавшие в ранних обществах с отдельными домохозяйствами, оставили явный след. Определенные на первый взгляд иррациональные практики и табу классического периода обретают некото-

рое рациональное зерно, если их интерпретировать как пережитки более ранних форм социальной организации.

Греческий брак классического периода характеризуется несколькими чертами, которые представляются простыми трансформациями структурных черт брака гомеровской эпохи. В обществах, изображенных в «Илиаде» и «Одиссее», отсутствие родственных связей между супругами представляет собой структурное явление. Поскольку более мобильный супруг интегрировался в принимающее его/ее домохозяйство, брак рассматривался скорее в понятиях единокровности, нежели супружества. Около 336 г. до н. э. Аристотель отметил в «Политике», что в греческом языке «сожительство мужа и жены не имеет особого термина для своего обозначения».[66] Историкам еще предстоит изучить значимость данного факта. Возможно, причина трудности формализации брака среди греков IV в. до н. э. состоит в том, что греческая культура долгое время относилась к супругам как к единокровным родственникам.

В обществах, характеризующихся отдельными домохозяйствами, изображенными в «Илиаде» и «Одиссее», брак внутри парентелы (или родственной группы, состоящей из единокровных родственников и свойственников) также есть структурное явление. В каких бы случаях домохозяйство не выступало в качестве единой организации, оно обращается как к единокровным родственникам, так и к свойственникам. Домохозяйство поддерживало свои связи с данной рабочей группой единственным логическим путем: выдачей замуж своих дочерей за членов группы. В классический период брак внутри парентелы все еще являлся характерной чертой брачных стратегий.

Косвенный брак представляет другую структурную черту обществ с отдельными домохозяйствами. Вне зависимости от того, какой вариант брака мы рассматриваем, жених принадлежал к поколению, предшествующему поколению невесты, занимая позицию отца или дяди. Все исследования брака в классический период и, прежде всего Брюле, подчеркивают разницу в возрасте между мужем и женой: молодая девушка, едва достигшая брачного возраста, отдавалась мужчине, вошедшего в пору зрелости.[67] Ученые часто доказывают, что есть связь между неравным браком и демографическими нуждами, имевшими своей целью уравнять мужской и женский количественный состав различных половозрастных групп. Хотя я и не ставлю под сомнение точность данного довода, я считаю, что любая функциональная цель косвенного брака накладывалась на структурные особенности, унаследованные от обществ, характеризующихся отдельными домохозяйствами.

Постоянные отголоски этой более ранней брачной структуры в поздних текстах могут объяснить противоречивые предписания, касавшие-

ся брака со сводной сестрой в классической Греции. «Нечестивым» было для мужчины жениться на своей сестре (слово инцест тогда не существовало), но вполне «благочестивым» считалось жениться на своей единокровной сводной сестре в Афинах, и своей единоутробной сводной сестре в Спарте. Леви-Строс приписывает эту разницу относительной власти «материнского» или «отцовского» родства в этих городах.[68] Возможно, эти ограничения следует рассматривать в качестве пережитков брака с невесткой и брака с зятем. Следующая диаграмма предлагает краткое изображение этой сложной гипотезы.

Диаграмма четко показывает, что табу на единокровную сестру ассоциировалось с типом брака с невесткой, тогда как запрет на единоутробную сестру – с браком с зятем. Данной гипотезой вполне можно объяснить противоречивый характер «нечестивости» в Афинах и Спарте. Это, однако, не объясняет, почему же в определенный момент своей истории оба города выбрали одну систему запретов, а не другую. Не объясняет это также и того, почему Афины организовывали свою матримониальную систему вокруг типа брака с невесткой, а свои предписания по поводу инцеста – вокруг типа брака с зятем. Скорее всего, этот выбор основывался на логике, отличной от логики семейных отношений.

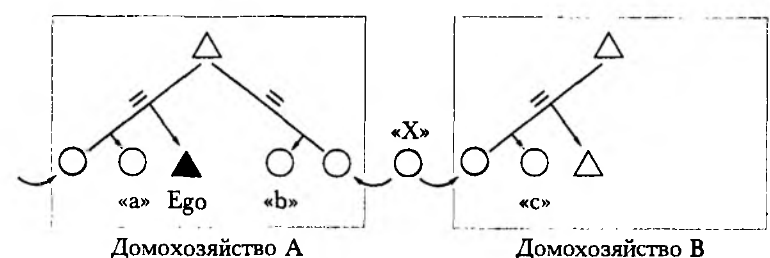
Эпоха городов-государств, VIII–IV вв. до н. э.

Между VIII и IV вв. до н. э. общества Греции были организованы в города государства (полисы – *poleis*). Невест все еще отдавали, вместе с определенными подарками или ожиданием оных, и делали это мужчины, у которых имелась такая власть. Хотя продолжала существовать индентичность понимания «невесты» и ее «наследством по отцу», правила заключения браков широко варьировались от города к городу. По причине того, что мы не можем предпринять здесь изматывающее описание всех городов, я сосредоточусь на двух, по моему мнению, наиболее представительных: Афинах и Гортине.[69] Гортина являлась, по словам Леви-Строса, «холодным» городом, выбравшим сохранение, насколько это возможно, архаической (возможно даже «нео-архаической») социальной организации. В конце V в. она сохраняла свою структуру отдельных домохозяйств; проводимая ею политика, как уже упоминалось, была «погружена» в коллективные практики или в то, что Паулина Шмит Пантель называет «гражданские институты».[70] Афины, с другой стороны, являлись «горячим» городом, который приветство-

3. Брак и повторный брак в «Обществах с разделенным домоозяйством»

Брак жены сына

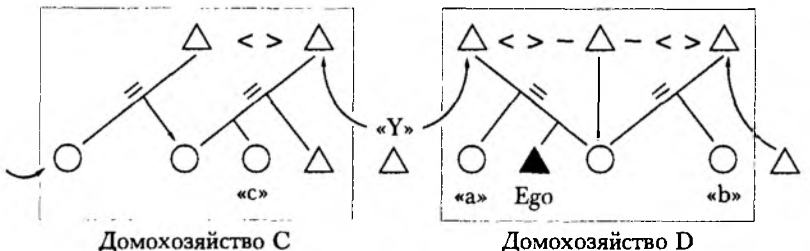
«X» оказывается двойной наследницей в качестве невестки



Ego вступил бы в «нечестивый» брак, если бы он женился на «а», его родной сестре, или на «в», его единокровной сестре, так как они принадлежат к одному и тому же домохозяйству, в котором он занимает такое же положение, как и его мать. Наоборот, он может свободно вступить в брак с «с», своей единоутробной сестрой, которая не является членом того домохозяйства, к которому принадлежит он; поскольку оба домохозяйства «разделенные», он не находится с нею в отношениях родства.

Брак мужа дочери

«Y» вступает в брак дважды в качестве зятя



Ego вступил бы в «нечестивый» брак, если бы женился на «а», своей родной сестре, или на «в», своей единоутробной сестре, родившейся от другого брака его матери. Оба принадлежат к одному и тому же домохозяйству, в котором он занимает такое же положение, как его мать. Наоборот, он может жениться на «с», своей единокровной сестре, родившейся от другого брака своего отца. Она не принадлежит к его домохозяйству и не имеет с ним родственных связей.

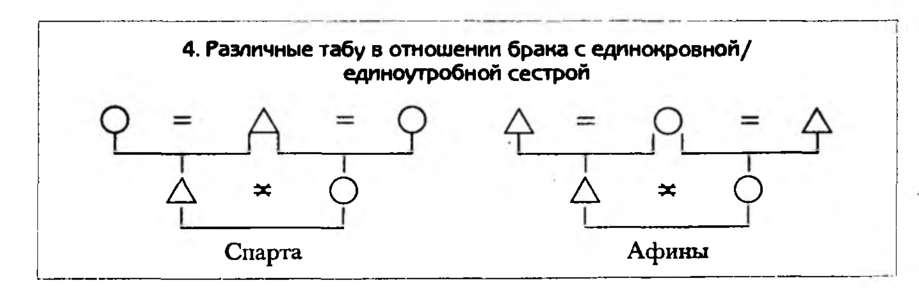
* В этом обществе родство носит не генетический, а социальный характер. Так, единокровные и единоутробные сестры, хотя в биологическом плане и находятся между собой в определенных родственных отношениях, ии не равноценны.

вал изменения и рассматривал себя частью истории. Вызов, брошенный структуре отдельных домохозяйств реформами Солона (594–593 гг.) и Клисфена (508–507 гг.), привел к развитию новой общинной организации и к «рождению государства».

Рассмотрение матримониальных систем Афин и Гротины предполагает две гипотезы. Первая, основанная на сходных характеристиках систем, предполагает корреляцию между появлением города-государства и реорганизацией матримониальных практик, унаследованных от «темных веков». Появление города и сопутствовавшее этому исчезновение родства, несомненно, шло рука об руку с реорганизацией общества. Система отдельных домохозяйств, которые делились на части с целью обеспечить сыновей и зятьев, дополнялась системой совпадающих домохозяйств. Такая манипуляция системой родства, я считаю, являлась фундаментом греческого города-государства. В обществах эпохи Гомера каждое домохозяйство представляло собой ячейку, а общество было объединено концепцией царского домохозяйства как «целого», подразумевающего домохозяйства царских подданных. В более поздней системе совпадающих домохозяйств общество объединялось совпадением линиджей, что и дало системе ее название. Город появился с установлением кровной родственной системы. Реструктуризация домохозяйства возникла из реорганизации системы законного воспроизводства.

- Невеста отдавалась своим домохозяйством, что позволяло сохранить домохозяйство жениха.
- Часть наследства отца, которая уходила вместе с невестой, более не отдавалась мужу. Предполагалась передача его детям, рожденным от этого брака. Эта собственность, которая происходила из домохозяйства матери, являлась – в сущности – «конкретным признаком» связи детей с семьей их матери. Эта связь более не являлась дополнительной, но носила параллельный характер. Жена сохраняла законные права на собственность, обеспеченную ее домохозяйством; муж же был только пользователем (узуфруктуарием).
- Взаимосвязи между домохозяйствами избегали процедур брака с невесткой или брака с зятем и интеграции мобильного супруга в при-

4. Различные табу в отношении брака с единокровной/единоутробной сестрой



нимающее домохозяйство. Партнеров перестали считать кровными родственниками и стали рассматривать их как свойственников. Во всех городах-государствах самым важным фактором в определении типа брака стало наличие у невесты брата.

- Данная реорганизация положила конец практике демонстрации женихами стад скота перед воротами дома невесты. Является ли совпадением то, что разведение скота пришло в упадок в то самое время, когда наследники гомеровских любителей мяса стали все чаще превращаться в вегетарианцев?

Моя вторая гипотеза, основанная на различиях между Афинами и Гортиной, предполагает корреляцию между выбором матримониальной и политической систем. Превращение общества с отдельными домохозяйствами в общество с объединенными домохозяйствами не обязательно подрывало два организующих принципа общества эпохи Гомера:

1) тот, что иерархия проживающей в домохозяйстве группы основывалась на владении богатством, которое давало статус — домом (конкретным признаком статуса свободнорожденности), земельным наделом (конкретным признаком интегрированности в общину/коллектив);
2) тот, что и наследование, и наследство зависели от законного воспроизводства.

Некоторые города, подобно Гортине, избрали сохранение этих организующих принципов. «Гражданские» домохозяйства, которые не включали всех проживающих, устанавливали «объединения» посредством передачи их общих владений, гражданских земель, туда и обратно среди потомков, безотносительно от их пола. Это являлось самым простым путем, чтобы закрыть доступ в группу землевладельцев и ограничить ее рост. Связывая своих дочерей с частями общинной земли, города пришли к развитию матримониальной системы, основанной на типе брака с зятем, который мы обнаруживаем в обществах с отдельными домохозяйствами времен Гомера (Одиссей-Навсикая), и к обращению с женщинами как с членами общины, хозяйками самих себя и своих владений.

Другие города, подобно Афинам, в определенный момент своей истории решили отвергнуть иерархию обществ с домохозяйствами. «Гражданские» домохозяйства, которые в данном случае включали всех проживающих, устанавливали «объединения» посредством передачи содержащегося в них богатства своим потомкам независимо от пола. Это являлось самым простым путем открыть путь к получению гражданства для тех, кто не владел гражданскими землями. Связывая своих дочерей с собственностью, эти города пришли к развитию матримони-

альной системы, основанной на типе брака с невесткой, который мы находим в обществах, характеризующихся отдельными домохозяйствами эпохи Гомера, к обращению с женщинами как с некими «вечными несовершеннолетними», находящимися во власти своих мужей и на периферии общины.

Дар невесты в Гортине

Мы знаем законы Гортины благодаря «великой надписи законов», которая датируется первой половиной V в. до н. э. (возможно, ок. 460 г.).[71] В ней утверждается, что записанный здесь свод законов является совершенно новым, но время и содержание предыдущего законодательства остается неизвестным.[72] Нам следует проанализировать гортинский кодекс, чтобы обнаружить его источники. При написании законов цель города была проста, по словам Маффи, она заключалась в «рационализации общественной памяти».[73] Кодекс ничего не говорит о принципах, лежавших в основе матримониальной или социальной системы Гортины, которые она – предположительно – воспроизводила.

Матримониальная система Гортины

Организация. Брак принадлежал к лексическому полю глагола *opuien/opuiethai*: мужчины женятся (активная форма), женщины выходят замуж (пассивная форма). В брак могли вступить люди трех из четырех социальных групп: *hetaireioi* (граждане), *apetairoi* (свободные мужчины, но не граждане) – считавшиеся свободными, а также *foikees* (зависимые), которые свободными не были. *Douloi* или рабы, купленные на рынке, исключались из законного воспроизводства. Смешанные браки запрещены не были.

Кодекс, регулирующий брак, формулировался не в понятиях обретения или не обретения статусов. Он формулировался в связи с двумя существенными моментами (и так было и во всех остальных городах-государствах того времени): в связи с тем, имела ли будущая невеста брата или не имела.

Дочь, имевшая брата, отдавалась замуж (*didomi*) своим отцом или братом.[74] Этот свободный дар имел три последствия:

1) он превращал мужа в господина (*karteros*) над отпрысками супружеской пары, обладавшего полной властью решения о том, следует ли сохранить новорожденного или отказаться от него[75];
2) он устанавливал условия союза между заключающими договор сторонами, которые считались с тех пор «скрепленными женщиной» (*kadestai*);

он давал взрослой жене статус госпожи (*karteros*) самой себя и ее имущества. Выдача замуж дочери являлась последним актом власти отца над ней, но это не означало, что он помещал ее под власть своего зятя. Если его дочь становилась вдовой или получала развод, она могла снова выйти замуж по своему собственному усмотрению, без какого-либо вмешательства с его стороны.[76]

Когда дочь, не имевшая брата, теряла своего отца, она по закону принадлежала законному претенденту (*epiballon*), и им являлся брат ее матери, «самый близкий родственник по женской линии», который и следил за проведением брачной операции. В Гортине, не смотря на статус своего мужа, жена всегда была связана с собственностью. Любая организованная законным образом группа, владела как *patroia*, отцовскими вещами, так и *metroia*, материнскими вещами. О невесте, у которой не было брата, говорили, что она «лежит» на состоянии своего отца. Невеста, которая имела брата, получала часть этого состояния, либо, когда выходила замуж (через приданое), либо в связи со смертью своих родителей (через наследование).

Таблица 2. Жители Гортины (Кипр) ок. 460 г. до н. э.*

Статус законных детей			
Hetaireios	**Apetairos**	**Foikeus**	**Doulos**
принадлежит к гетерии (гражданам, которые носят оружие и заседают в народном собрании)	не принадлежит к гетерии (свободный мужчина, но не гражданин)	зависимый, прикрепленный к общественной земле	раб может быть куплен или продан как вещь
Eleutheros		**Doulos**	
Свободный		Несвободный	

* Эта таблица отражает критерии, на основе которых делилось население Гортины: свободные/несвободные (свободные = *hetaireoi* и *apetairoi*; несвободные = = *foikees* и *douloi*) и участие/исключение (*douloi* были исключены из человеческого сообщества).

Классификация состояния. В кодексе различаются четыре категории *chremata* или имущества: *stege* или дом, содержимое дома, скот (крупный и мелкий), иная собственность.[77] Классификация очень похожа на гомеровскую: состояние в Гортине включало в себя конкретные признаки, обозначавшие статус (дом и иная собственность) и ранг (скот и содержимое дома).

Дом являлся местом проживания (*stege* дословно означает крышу). Он находился в полисе, термин, которому в кодексе противопоставлен *chora*, то есть сельская местность, и таким образом он обозначал город.

Подобно дому, изображенному в «Илиаде» и «Одиссее», дом в Гортине был не просто местом проживания, но имел гораздо большее значение. Подобно живому отцу, он давал свое имя ребенку, рожденному в нем, и это имя обозначало, что ребенок признан отцом и являлся свободным мужчиной или женщиной. Признание отцовства выступало в качестве совместного акта отца и домохозяйства.[78] В этом отношении кодекс не оставляет никаких сомнений.[79] В нем, например, рассматривается случай с разведенной женой, которая рожает ребенка после развода. От нее требуется представить ребенка своему бывшему мужу в его доме в присутствии трех свидетелей. Если бывший муж отказывается принять ребенка в свое домохозяйство, закон гласит: «женщина должна решить, кормить ли ребенка, или отказаться от него».

Статус свободного также, я считаю, обозначался домохозяйством. Кодекс рассматривает статус детей, рожденных свободной женщиной и зависимым мужчиной.[80] Если женщина отправлялась жить к мужчине, то дети становились зависимыми. Если же мужчина приходил в домохозяйство женщины – дети были свободными. В кодексе нет случаев, когда ребенок рожден у свободного мужчины и зависимой женщины, из чего мы заключаем, что такие случаи пропущены по причине того, что такой ребенок, рожденный в домохозяйстве отца, свободен по определению. В Гортине иметь дом – значало иметь имя и отца, другими словами, принадлежать к группе тех, кто имеет имя, дом и отца, то есть к свободным жителям. Несвободные, зависимые или рабы, не имели собственного дома. Зависимый, тем не менее, мог вступить в законный брак, потому что он жил в доме, принадлежащим его хозяину и отдавал своих детей в домохозяйство своего хозяина. Кодекс ставил лишь следующее условие: разведенная зависимая женщина должна предоставить своего ребенка, рожденного после развода, хозяину своего бывшего мужа, который затем решал, признавать или нет ребенка своего зависимого.[81] Домохозяйство господина ясно мыслилось как «целое», объединявшее жилища своих зависимых.

Другие виды собственности так и не были определены в данном своде законов, но говорилось о производстве *karpos* или плодов, о чем возникла большая дискуссия по поводу предписаний по передачи собственности. Эта самая «другая» собственность состояла из *claros* или земельного надела, находившегося в сельской местности и обрабатывавшегося зависимыми, которые не жили в городе. Этот надел земли являлся, я считаю, конкретным признаком гражданства. Жителей Гортины называли *hetaireios*, что означает «члены гетерии». Многое об этих критских гетериях остается погруженным в большую тайну, но установлено, что они являют собой группы мужчин, которые вместе обедали время от времени.[82] То ли каждый обедающий приносил свою долю, как

в Спарте, то ли еда, необходимая для такого приема пищи, обеспечивалась зависимыми из той же общины. Каким бы образом это ни происходило бы, члены общины съедали плоды гражданских земель. В V в. их статус, возможно, зависел от владения земельным наделом. Точно также, как владение домом было конкретным знаком свободного состояния, владение землей и зависимыми, принадлежащими к ней, было признаком гражданства.

В Гортине дом и земля были теми формами богатства, которые давали статус, также как и в обществах эпохи Гомера. Они были теми формами владений, которые можно было использовать и унаследовать, но не получить в качестве собственности. Кодекс намекает, однако, что при определенных обстоятельствах эти владения могли быть отторгнуты.[83] Так Гортина, «холодное» общество, каким оно вероятно и было, все-таки немного изменялось. Но статус ассоциировался с владением определенными формами богатства еще в конце V в. В отличие от дома и земли, скот и содержимое домохозяйства являлись владениями, которые определяли, как и в гомеровском обществе, не членство в особой группе, но социальный ранг. Эти владения можно было получить в качестве собственности. Поскольку овцеводство было всегда очень важным для Крита, резонно будет предположить, что стада овец также являлись важным активом в оценке личного состояния.

Классификация состояний, даваемая кодексом, предполагает, что Гортина в середине V в. была еще обществом, структурированным через домохозяйство, и что входившие в него домохозяйства составляли определенную иерархию. Некоторые домохозяйства были свободными, но безземельными, в то время как домохозяйства граждан владели как землей, так и зависимыми людьми. Подобно гомеровским домохозяйствам, домохозяйства Гортины можно тоже назвать «два в одном».

Дочери, имевшие братьев ($Т/Л_1$, $II_{2\ или\ 4}$, III_3, $IV_{2\ и\ 4}$). Молодая женщина, имевшая братьев, получала свою часть наследства либо когда она выходила замуж, либо когда ее родители умирали и владения по материнской или по отцовской линии делились между наследниками.

В Гортине как отец, так и мать осуществляли контроль одновременно над своими владениями и временем их передачи, «чего не требовалось, пока они были живы».[84] Когда родители умирали, все дети, включая дочерей, которые не получали приданого, имели свою долю состояния: «Если человек умрет, его дома в городе и все, что в них найдется, а также овцы и другие крупные животные, которые не принадлежат зависимым, должны отойти сыновьям. Оставшуюся часть собственности следует разделить по справедливости. Сыновья, вне зависимости от их количества, должны получить две части; дочери, вне зависимости от их количества, — одну часть». «Если мать умрет, материнскую собствен-

ность следует разделить, также как и отцовскую собственность, в случае его смерти». «Если нет никакой другой собственности, кроме дома, то дочери должны иметь право на часть оного в пропорции, обозначенной выше».[85] Несмотря на свою крайнюю лаконичность, кодекс, таким образом, устанавливал разницу между родовым наследством гражданина (случай, когда вдобавок к дому существовала «другая собственность») и свободным наследством (случай, когда не было никакой другой собственности). Оба этих случая подчинялись двусторонней дивергентной деволюции. Этот технический термин, характеризует ситуацию, при которой собственность как отца, так и матери «расходилась» посредством перехода к детям обоих полов.

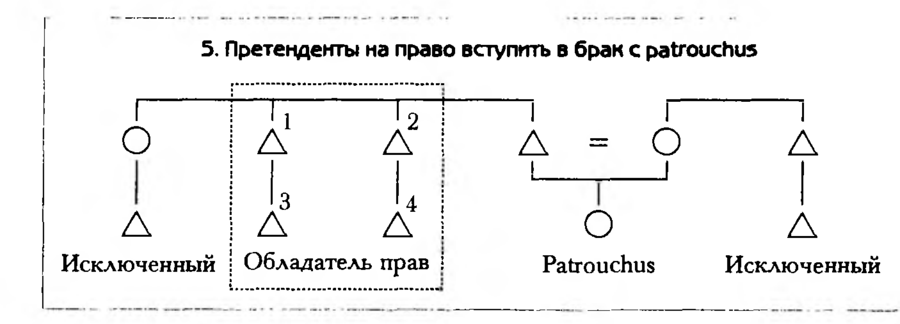
Несмотря на статус своего домохозяйства, дочери всегда давалось состояние, обозначавшее статус. Дочь в домохозяйстве гражданина всегда получала землю. Дивергентная деволюция была организована таким образом, чтобы гарантировать тот факт, что братья получат основную часть состояния, дающего статус – дом и две трети земли – иными словами, состояние, определяющее ранг, то есть содержимое домохозяйства и скот. Вспомним, что скот являлся исключительно мужским видом владения. В Гортине и обществах эпохи Гомера женщины исключались из сельскохозяйственной деятельности. На что могла рассчитывать дочь гражданина и получить это от своих родителей, так это на треть гражданской земли, которая обозначала гражданство. В случае если дочь была рождена в свободном домохозяйстве, то есть в доме без земли, дом сам по себе делился и становился признаком свободного статуса дочери. В итоге, состояние, дающее статус, в Гортине могло передаваться как мужчинам, так и женщинам, но богатство, которое составляло собственность в полном смысле этого слова, могло предаваться только от мужчины к мужчине.

Не все дочери, имевшие братьев, принимали участие в разделе имения своих родителей. Дочери, получившие приданое во время выхода замуж, исключались. Закон разрешал отцу преподнести своей дочери подарок, если она выходила замуж.[86] «Он мог дать ей ее часть по закону, но не больше». Эта формула настолько лаконична, что ее можно прочесть в двух вариантах. Самая общая интерпретация заключается в том, что приданое являлось авансом и бралось из наследства, которое дочь должна была получить от родителей (земля в случае с домохозяйством гражданина). Но можно также прочитать текст, считая, что приданое происходило из отцовской собственности, и что во время брака дочь получала те части отцовской земли, которые она получила бы в случае его смерти. Если дочь, которой отцом было дано приданое, не получала владений, принадлежавших ее матери, или владений, положенных ей при выходе замуж или по смерти ее матери, следует счи-

тать, что приданое могло значительно изменить форму деволюции. В действительности, тогда могло и не существовать дивергентной деволюции со стороны матери. Эта вторая интерпретация текста не слишком убедительна. Поскольку по законам Гортины мужчина никогда не мог распоряжаться собственностью своей жены, вряд ли тогда отцу было бы разрешено давать своей дочери что-либо сверх того, что ему принадлежало. Если же принять вторую интерпретацию, то из нее следует, что закон Гортины обеспечивал два структурно различных способа определения части наследования дочерей по отношению к своим братьям.

Дочери, не имеющие братьев. Patrouchus, дочь, «которая более не имеет отца или единокровного брата», являлась таким образом единственной наследницей своего отца, и закон устанавливал, какой мужчина имеет право на ней жениться.[87] Двенадцать статей из свода законов Гортины были посвящены вступлению в брак такой дочери ($Т/Л_1$, II_{1-1}, III_3, IV_{2-1});[88] они были подробно проанализированы Э. Карабелиасом.[89] Законодательное определение *patrouchus* неполно. В тексте не указано (потому что общество не нуждалось в напоминаниях!), что таковая должна быть дочерью гражданина и находиться в законном порядке наследования имущества этого гражданина. Кроме данного пропуска, кодекс достаточно четко все определяет по этому поводу. Вопросы вновь те же: распоряжение домом и плодами земли. Закон, очевидно, не принимает во внимание дочерей, не имевших братьев, в свободных домохозяйствах, не принадлежащих гражданам. Рассматриваются два случая: первый – дочь, которая становится *patrouchus*, еще не замужем; второй – она уже замужем.

Если *patrouchus* еще не выдана замуж, от нее требуется выйти замуж за ближайшего родственника, претендующего на нее. Приоритет оказывался на стороне братье ее отца, сначала старшего, или, если таковых не оказывалось, то их сыновей. Сыновья сестер отца исключались. Братья матери, то есть, самые близкие родственники молодой женщины по матери, не имели права жениться на ней, но от них требовалось наблюдать за ее замужеством. Если такого кандидата не находилось, то они отвечали за поиск мужа внутри своей общины. Если никто не вызывался, то *patrouchus* «должна выйти замуж за того, за кого сможет». Если законный кандидат отказывался жениться на ней, ее родственники по матери подавали в суд. Если законный кандидат отказывался выполнять решение суда, *patrouchus* сохраняла свою собственность и выходила замуж за следующего законного претендента или представителя своей общины или, в случае неудачи, за любого, который согласился бы на брак с ней. Если *patrouchus* отказывалась выходить замуж за законного кандидата, она сохраняла за собой дом и его содержимое, а остальную часть собственности (скот и землю) делила с законным кандидатом.



Разрешалось ли законному кандидату принуждать *patrouchus* к разводу в целью жениться на ней? Когда кодекс подходит к моменту, когда *patrouchus* уже замужем, он рассматривает только два случая: когда она является вдовой, и когда она желает развестись с мужчиной, за которого она вышла до того, как стала *patrouchus*, без его разрешения. В любом случае, если у нее не было детей, она должна была выйти замуж за законного кандидата. Если у нее были дети и она затем развелась, она могла выйти замуж «за кого пожелает внутри своей общины», при условии, что она разделит свою собственность с законным кандидатом, как это указано выше. Если она являлась вдовой с детьми, она могла «выйти замуж за кого пожелает внутри своего народа» и сохранить свою собственность.

Какой бы компромисс не был заключен с законным кандидатом, *patrouchus* являлась наследницей, контролировавшей богатство, дающее статус (дом и землю), и другую собственность, определявшую ранг (скот и содержимое домохозяйства). Но этому имуществу не суждено было оставаться в руках женщины. Для уверенности в этом, кодекс не уточняет состояние, когда владения *patrouchus* должны перейти к ее сыновьям, но часть дочери, которая имеет братьев, остается такой же, материнская собственность, которую *patrouchus* оставляет своим дочерям, может состоять только из земли.

Происходила ли она из домохозяйства гражданина или просто свободного, из домохозяйства с сыновьями или без оных, замужняя женщина в Гортине всегда владела состоянием, дающим статус, и контролировала саму себя, но у нее не было полной власти над детьми. Мы увидим, какой тип структуры домохозяйства мог соотноситься с матримониальной системой такого рода. Поскольку система законного воспроизводства рассматривалась с учетом репродукции домохозяйств граждан, как это хорошо демонстрируют многие статьи кодекса, посвященные данному вопросу, изучение матримониальной системы может рассказать нам прежде всего о том, как эти домохозяйства были организованы.

Гражданская организация и матримониальная система

Имея дом в качестве основы для свободного состояния, надел земли как основание гражданства, скот и содержимое домохозяйства как детерминанты социального ранга, и законных мужа и жену в качестве гарантов преемственности, гражданское домохозяйство в Гортине кажется почти неотличимым от гомеровского домохозяйства. В действительности же домохозяйства в этом небольшом критском городе очень отличались от описанных в «Илиаде» и «Одиссее».

Домохозяйства на Итаке и Схерии являлись также родственными группами, но они никогда не обменивались состояниями. Невестка и зять включались в домохозяйство, нуждавшееся в их услугах по воспроизводству подобного себе единокровного родственника, и дети их наследовали состояние только одного домохозяйства, домохозяйства отца в типах брака с невесткой, и домохозяйства деда по материнской линии в типе брака с зятем. Система наследования на Крите представляется гораздо более сложной. Хотя дом, содержимое домохозяйства и скот переходили «исключительно» от отца к сыну (в качестве «дополнительной части»), земля передавалась детям обоих полов. Рассмотрим следующую диаграмму, иллюстрирующую воспроизводство домохозяйств граждан, имевших сыновей.

Диаграмма передачи состояния в Гортине иллюстрирует социальную структуру города, а именно структуру объединенных, автономных домохозяйств. Все домохозяйства граждан владели гражданской землей. Изначальное размещение земли присутствовало как в словаре, так и в общественной памяти Гортины, и надел являлся конкретным признаком членства в общине. В отличие от домохозяйств Гомера, однако, домохозяйства в Гортине частично перераспределяли общинную землю в каждом новом поколении. Решение, по которому дочери должны были получить одну треть земли своих родителей изменяло распределение земельных участков. Эта мера соотносится с закрытой сущностью гражданской общины и объединенной сущностью домохозяйств.

Гортина не нуждалась в предписаниях, как установить истинную эндогамию или обязательство находить себе жен внутри группы.[90] Решение о позволении перехода земли как к женщинам, так и мужчинам, являлось попыткой сказать, что гражданский статус также может переходить как к женщинам, так и мужчинам. Гомеровские домохозяйства формировали открытое общество. Как тип брака с невесткой, так и тип брака с зятем позволял домохозяйствам интегрировать чужих и других, исключенных из общины (бастардов). В отличие от гомероских, домохозяйства Гортины полагались на закрытую матримониальную

систему, она отвергала всех, кто не мог унаследовать гражданские земли, включая бастардов и не-граждан. Город мог, правда, предупредить риск, связанный с избыточно ограниченным доступом к гражданской общине. Закон устанавливал, с одной стороны, что *patrouchus*, которая не смола найти мужчину внутри своего народа себе в мужья, может выйти замуж за того, за кого пожелает. Более того, ребенок, рожденный у несвободного отца в домохозяйстве свободной женщины, считался свободным. Отсюда мы можем предположить, что если домохозяйство гражданина находилось под угрозой опасности вымирания из-за отсутствия подходящего партнера для репродукции из рядов общинников, то хозяйка домохозяйства могла сохранить преемственность, найдя мужа – и среди свободных, и среди зависимых мужчин. Такое обеспечение позволяло гражданам Гортины избежать опасности олигантропии.

Решение о перераспределении земли в каждом поколении стимулировало появление структуры совпадающих домохозяйств. Земля не являлась предметом купли, продажи или обмена. Она рассматривалась как предмет, подлежащий преемственной передаче от поколения к поколению. Когда дочь получала землю выходя замуж или в наследство от родителей, именно родительское домохозяйство делилось ради выгоды дочери и ее детей. Дети, унаследовавшие участки земли от предков по обеим линиям (отцовской и материнской), считались родственниками как семьи своего отца, так и семьи своей матери.

Статус женщины. Взаимосуществование «гражданки» и гражданской земли в городе, состоящем из объединенных домохозяйств, объясняет положение женщины в общине и домохозяйстве. Привязанная

6. Наследство гортинского мужчины

Ego получает свое наследство (домохозяйство, скот и припасы) от своего отца, а земли от своих трех предков в третьем колене безотносительно пола.

к земле (а такую привязанность могли иметь только граждане), женщина в Гортине рассматривалась именно как гражданка, несмотря на исключенность ее пола из коллективных практик, относимых к сфере политики (общественные обеды, встречи на агоре, войны). Женщина была обязана своим социальным статусом рождению, а не замужеству или материнству. Для признания ее социального существования ей не нужно было быть представительницей тех, кто воспроизводит себе подобных. Исходя из нашего документа (а это единственный источник), мы не можем надеяться на получение большей информации о положении гражданки в общине Гортины. Зато тот же текст очень красноречиво описывает положение женщины в домохозяйстве.

В Гортине муж приводил жену в свое домохозяйство. Обретая такой дар от своего тестя, он мог обзавестись законным потомством и стать господином над своими детьми: отцовская власть основывалась на мобильности невесты. При этом данный тип брака достаточно сильно отличается от типа брака с невесткой в гомеровских обществах. Невеста приходила либо с приданым, либо с надеждой на будущее наследство; она была привязана к такой форме имущественного состояния, которую нельзя было заполучить иным путем. Муж скорее мог включить невесту в свое домохозяйство, нежели заполучить каким-то образом во владение наделы ее земли. Взаимоотношения между мужем и женой оформлялись в понятиях родства по браку, но не единокровности. Зависимость и подчинение исключались. Собственность мужа строго отделялась от собственности жены; оба вида могли потом наследоваться детьми. Поскольку между супругами не существовало единокровного родства, нельзя было рассчитывать и на наследование друг за другом. Муж не имел власти над имуществом своей жены или ее личностью, жена не располагала властными рычагами по отношению к нему.

Таким образом, концепция домохозяйства в Гортине очень отличалась от концепции гомеровских домохозяйств. Домохозяйство в «Илиа-

7. Претенденты на наследование имущества умершего мужчины (Ego) без детей

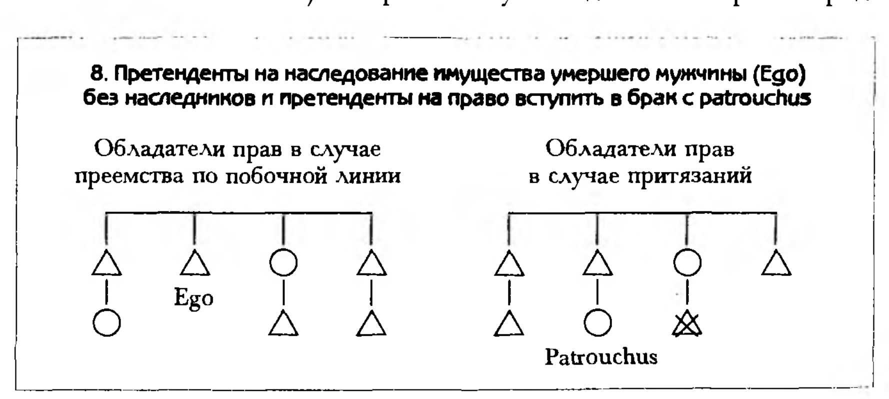
Обладатели прав (*epiballontes*) на имущество Ego в порядке убывания:

1) его братья (равные доли);
2) дети его братьев;
3) внуки его братьев;
4) его сестры (равные доли);
5) дети его сестер;
6) внуки его сестер.

де» и «Одиссее» являлось мужским «целым», подчинявшим себе женский компонент; домохозяйство Гортины было особым видом неравного партнерства (*koinonia*), объединявшего не капиталы мужа и жены, но доходы с этого капитала. Если партнерство заканчивалось по причине развода или смерти, лица и владения получали свою автономную часть в свои руки. Разведенная женщина могла потребовать отдать ей владения ее матери, половину плодов, произведенные оными, половину тканей; если развода требовал ее муж – все равно могла рассчитывать на небольшую компенсацию.[91] Бездетная вдова уходила из домохозяйства своего мужа вместе с владениями своей матери, половиной плодов, выращенных на ней половиной тканей, провизведенных там же.[92] Вдова с детьми могла потребовать только свои владения и определенные вещи, например, одежду, имевшую некоторую ценность.[93]

Замужняя женщина была, как мы поняли, гостьей в домохозяйстве мужа. Между тем, ее отношения с единокровными родственниками, постигнуть еще сложнее. Единственное, что несколько проясняет дело – концепция передачи собственности по побочным линиям.[94] Как показывает диаграмма, сестра умершего человека и ее дети становились наследниками, если у того не было братьев или детей братьев. Юристы определяют такую ситуацию как «преимущество по мужской линии». На какой же логике родства основывалось такое преимущество? Отношения замужней женщины и ее родственника базировались, я так думаю, на тех связях, которые существовали в обществах с отдельными домохозяйствами между семьей, имевшей сыновей, и детьми от одной из ее дочерей, находившейся в браке с зятем. Эти дети классифицировались как единокровные родственники, считаясь «племянниками», и единственным способом, которым они могли участвовать в наследовании своему деду по материнской линии, было наследование в ситуациях, когда они не были «прямыми» наследниками (то есть сыновьями или сыновьями сыновей). В Гортине замужняя дочь была кровной род-

8. Претенденты на наследование имущества умершего мужчины (Ego) без наследников и претенденты на право вступить в брак с patrouchus



ственницей только для тех, кто относился к домохозяйству, из которого она происходила; просто это была родственница, проживавшая в другом месте, а потому родственницей другой категории. И если мы докажем, что в определенный момент в истории Гортина была обществом с отдельными домохозяйствами, то сможем убедиться, что матримониальная система Гортины восходила к гомеровскому браку с зятем. Доказательства нашей гипотезе — в истории регулирования брака с *patrouchus*.

От отдельных к объединенным домохозяйствам. Существовало явное несоответствие между порядком наследования по побочной линии и порядком старшинства тех, кто имел право жениться на *patrouchus*. Дочь, не имевшая братьев, не могла быть востребована сыновьями сестры своего отца, в то время как сестры и дети сестер мужчины, который умирал бездетным, — могли наследовать братьм. Какая логика стояла за исключением сына сестры отца *patrouchus*?

Р. Ф. Уилетс, подробно исследовавший эту проблему, считает, что причина кроется в сохранившихся пережитках того, что он называет «племенной организацией» социальной группы.[95] Он полагает, что таковое регулирование несет в себе следы табуирования браков двоюродных родственников, следы племенной эндогамии (когда не было подходящего кандидата, родственник с женской стороны должен был призвать членов племени жениться на *patrouchus*). Возможно, это и так. Но не стоит ли рассмотреть эти два вида брачного регулирования в свете менее отдаленных пережитков? Можно ли увидеть в них следы времени, когда домохозяйства Гортины были организованы по принципу отдельных единиц?

Известно, что передачу *patrouchus* в жены регулировали четыре правила:

1) тайный брак с братом отца;
2) приоритет старшего брата отца;
3) исключение сыновей сестры отца;
4) призыв к членами своей общины. В то время как эти правила с трудом можно понять в обществе с объединенными домохозяйствами, они обретают свой смысл в обществе, характеризующимся отдельными домохозяйствами.

Когда домохозяйства являются отдельными единицами, дети сестры, отданные в другое домохозяйство в качестве невесток, принадлежат домохозяйствам своих отцов и являются только дополнительными родственниками братьям их матери. Братьев поэтому нельзя просить жениться на какой-то женщине, связанной наследованием с другим домохозяйством, ведь они не будут считаться кровными родственниками в этом домохозяйстве. Вот вам и исключение сыновей сестры отца.

В какой-то временной момент племя, вероятно, сформировалось в эндогамную единицу. Но племя – это ведь линьяж, патрилинейная группа, которая включает всех наследников общего предка. Когда в кодексе изображается два круга правомочных кандидатов, братьев отца *patrouchus* в первом круге, их сыновей и членов общины во втором, это явно обозначение побочной кровнородственности в обществах с отдельными домохозяйствами.

Patrouchus – это дочь, отданная ее *patros*, или брату отца. Такой косвенный брак является характеристикой обществ с отдельными домохозяйствами, где домохозяйство, не имеющее сыновей, принимало зятя и обращалось с ним, как с братом отца. По логике рассматриваемой ситуации «брака с зятем» следует, что – когда мужчина умирает, не воспользовавшись возможностью «сохранить зятя при себе», – брат умирающего решает, дать ли его семье «сына», которого тот никогда не имел? И почему же отдается предпочтение старшему брату? Это (неевгеническое) постановление закона имело своей целью, я считаю, сохранить демографический и социальный баланс в обществах с отдельными домохозяйствами. Старший брат отца *patrouchus* – хотя бы по причине своего возраста – должен был заботится о воспроизводстве своего рода и домохозяйства. Он мог оставить свой дом в руках сыновей, которые наследуют ему, он мог также переехать в домохозяйство своего брата, чтобы обеспечить преемственность уже в нем. Поскольку домохозяйства состояли из отдельных линьяжей, брак *patrouchus* со своим дядей обеспечивал демографическую преемственность, что совершенно не позразумевало концентрации богатства в одних руках. Переход к обществу объединенных домохозяйств очевидно изменил результат: дядя *patrouchus* более не покидал своего домохозяйства ради домохозяйства брата, дети *patrouchus* наследовали как деду со стороны отца, так и деду со стороны матери, сосредоточивая теперь богатство двух домохозяйств в своих руках. Организованный так, чтобы не разрушить демографический и социальный баланс общества с отдельными домохозяйствами, брак *patrouchus* сделался фактором дисбаланса в обществе домохозяйств объединенных.[96]

Если это посылка правильная, если регулирование брака *patrouchus* заставляет обнаружить следы общества с отдельными домохозяйствами, то тогда социальная структура Гортины изменилась именно во время архаики и суть изменений – это переход от отдальных домохозяйств к объединенным. То, что произошедшие изменения повлияли на положение гражданок – очевидно; куда труднее понять причины этого. Антропологи любят подчеркивать гибкость недифференцированных отношений родства перед косностью систем родства унифицированного, где, как они говорят, нет проблемы недостатка сыновей или доче-

рей. Однако и общества с отдельными домохозяйствами (тем, что описаны в «Илиаде» и «Одиссее», то есть с типом брака с зятем, который позволял тестю включать мужа дочери в свое домохозяйство) нашли, оказывается, гениальное решение проблемы недостатка сыновей в патрилинейной системе. Изменения в системе социальных отношений Гортины могли быть связаны с историческим феноменом: появлением городов-государств. И я предполагаю, что именно благодаря особой системе родства, Гортина одной из первых самоорганизовалась в город-государство.

По Т. Левеку появление этого города-государства совпало с исчезновением значимости родства и установлением исключительно замкнутых общин (в самом полном смысле этого слова).[97] Гортина показывает, как реструктурирования домохозяйств может привести к «появлению» городов-государств. Ведь в обществе с отдельными домохозяйствами каждое домохозяйство — составной элемент. Социальное единство в нем гарантируется (материально и символически), царским домохозяйством, вбирающим в себя и связывающим вместе все домохозяйства на данной территории. Домохозяйства Гортины обменивались дочерьми и наделами земли внутри своей территории и посредством этого изобрели новую форму социального единения, базировавшуюся на браке и перераспределении общего богатства. В обществах, которые характеризовались отдельными домохозяйствами, каждое из них принимало невесток и зятьев — когда бы ни пожелало, и группа в целом оставалась достаточно открытой. Но циркуляция дочерей и земли в обществе с объединенными домохозяйствами означала, что Гортина являлась закрытой общиной, которая исключала, например, бастардов и свободных не-граждан, кто не наследовал гражданскую землю. Хотя появление города-государства соотносилось с реструктуризацией домохозяйства, оно не подорвало социальной иерархии, которая основывалась на аналогии между лицами и вещами.

Если гражданка Гортины являлась хозяйкой самой себе и своим владениям, а также членом общины, так случилось, вероятно, потому, что статус гражданина имел в основе своей собственность на землю, а земля могла передаваться как женщинам, так и мужчинам в обществе с объединенными домохозяйствами. Если моя интерпретация верна, то «нарождающийся» город-государство избрал такую форму наследования поскольку, поскольку желал определить себя в качестве закрытой общины граждан, владеющих землей. Афины же были, вероятно, самым женоненавистническим из греческих городов, поскольку еще в архаический период отказались от равенства между владением землей и членством в общине, а также и соответствовавшей им структуры объединенных домохозяйств.

Афины

Источники, которые позволили нам изучать дар невесты в самом демократическом, судоходном городе Греции, по большей части датируются IV в. Матримониальная система Афин хорошо известна из речей великих аттических ораторов Исея и Демосфена, которые изучены так подробно, что кажется, что афинская система родства и является основной парадигмой греческого брака в классический период.[98]

Афинская система, подобно системе других греческих городов, была организована вокруг двух взаимоисключавших друг друга возможностей: брака дочери, имевшей братьев, и брака дочери, не имевшей братьев. В обоих случаях афинская невеста отдавалась своему мужу и становилась человеком от него зависимым, причем ее передача сопровождалась и передачей ценных вещей. Отданная своим отцом или, в случае его отсутствия, своим кровным братом или дедом по отцу, невеста, имевшая братьев, становилась *epiproikos* или обустроившейся на (*epi*) своем приданом (*proix*).[99] Данная в награду правомочному претенденту (*anchisteus*) архонтом-эпонимом, невеста, не имевшая братьев, называлась *epikleros*, или обустроившаяся на *kleros* своего отца, термин, который в IV в. обозначал все отцовское имение.

Во времена аттических ораторов Афины уже более не структурировались на основе отдельных домохозяйств. В речах ораторов мы найдем немало дискуссий по поводу домохозяйства и домохозяйств (*oikos* и *oikia*). Я думаю, что термин надо перевести как «семья», хотя она и включала в себя домашних рабов (в отличие от определения «семьи» у Леви-Строса).[100] Реформы Солона (594–593 гг.) и Клисфена (508–507 гг.) уничтожили систему домохозяйств и равенство между лицами и вещами, на которых она базировалась. После реформ Солона владение наделом земли перестало считаться конкретным признаком гражданства. После реформ Клисфена имя, которое обозначало членство в группе свободных, перестало быть наименованием домохозяйства и сделалось наименованием дема, самого мелкого городского подразделения. Поэтому в Афинах IV в. уже не существовало форм собственности, которые бы означали наличие у их владельцев определенного статуса, хотя владение гражданскими землями оставалось привилегией граждан. Афиняне классифицировали свое богатство по новым категориям, очень отличным от использовавшихся в прошлом. «Видимая собственность» включала в себя дома, поля, стада, а также прямо и косвенно эксплуатируемых рабов. «Невидимая собственность» означала деньги, накопленные или вложенные во что-то (заклад, займ или другое прибыльное вложение).[101]

Аттические ораторы отдавали должное Солону как основателю афинской матримониальной системы. Законодатели признали брак и заново определили гражданскую общину, отказавшись ограничить гражданство только теми, кто владел гражданскими землями. Это совпадение поднимает вопрос о том, есть ли какая-то связь между правилами получения и передачи дара невесты и рождением нового города-государства.

Афинская матримониальная система в IV в.

Те, кто следовал законам тех времен, очевидно, полностью приняли их, в том числе и в отношении приданого. Но все же они, по-видимому, нередко позволяли себе «вольности» обращения с правилами, регулировавшими браки дочерей, не имевших братьев. Можно ли считать тогда те правила устаревшими?

Приданое и брачный контракт (T/I_1, II_1, III_2, $IV_{2 и 3}$). Перед тем, как дочь, имевшая приданое, могла выйти замуж, ее отец (или его поверенный) и будущий муж заключали устное соглашение (*eggue*) в присутствии свидетелей. Термин *eggue* означает «приговор», показывающий, что отец передавал невесту и ее часть наследства «под руку» своего зятя.[102] В текстах источников можно найти разнообразные формулы выражения этой передачи; тот же Менандр цитирует их, и не раз.[103]

Рассмотрим же диалог из комедии «Отрезанная коса».

Тесть (Патэк).	Дочь даю, чтоб от нее родил детей законных ты...
Зять (Полеймон).	Беру.
Тесть.	И три таланта в дар.
Зять.	Согласен я и радостью беру.

Слов здесь слишком мало, чтобы они могли быть малозначащими и проходными. Чтобы дети в Афинах IV в. считались законными, чтобы сыновья могли наследовать, а дочери могли быть отданы замуж с подходящим приданым, отцу невесты необходимо было отдать замуж свою дочь и часть своего капитала, а мужу – принимать их с радостью. Были здесь и взаимные уступки.

Те же самые термины использовались и при описании гомеровского брака с невесткой, но афинская невеста не являлась *ktete gyne*, собственностью своего мужа. То, что отдавал тесть в руки своего зятя, являлось не *ktesis*, или владением невестой и ее частью наследства, но *kurieia*, властью над ее личностью и собственностью, которую она приносила с собой. Брачный контракт не был договором о продаже, это был договор об опекунстве. Условия этого договора лишь походили на тип брака с невесткой, причем в модифицированном состоянии (когда отказались от однолинейного родства).

Тесть не продавал свою дочь зятю, а зять не брал ее в свой дом в качестве дочери. Афинская женщина не становилась кровной родственницей своему мужу, хотя, как и у Гомера, в день свадьбы муж дарил ей подарки из запасов своего домохозяйства. Доказательством этого утверждения является тот факт, что если муж умирал бездетным, его собственность переходила к его же родственникам по боковой линии. Хотя структура родства не помещала невесту в положение дочери своего мужа, все же обычай, закрепленный в законе, относился к ней как к вечной несовершеннолетней, кого муж-опекун должен был представлять в любом публичном деле. Если женщина оказывалась втянутой в судебное разбирательство, именно муж представлял ее интересы, точно также как если бы он представлял интересы своих детей и подопечных. Женщина должна была спрашивать у своего мужа разрешения, точно так же, как это сделал бы несовершеннолетний ребенок, «чтобы заключить договор, касающийся ценных вещей, превышающих цену одного медимна (51,84 литра) ячменя».[104] Брачный контракт, таким образом, помещал жену в положение вечно опекаемой своим мужем.

Определенные правовые практики сохраняли пережитки старых отношений родства между супругами. Рассмотрим три примера.

Первый. Внимательный муж, подобно отцу Демосфена, мог, когда он чувствовал приближение смерти, обручить свою жену с человеком по своему выбору и заодно и вместе с тем увеличить ее приданое.[105] Отдавая свою жену снова замуж, он совершал акт опекуна, давая же ей часть своего капитала и делая это за счет своих детей, — он поступал как отец.

Второй. По словам аттических ораторов, хотя с женами в этом обществе и обращались как с несовершеннолетними, некоторые вдовы все же могли быть, как ни удивительно, главами семей.[106] Хотя их и не считали кровными родственниками их мужей, они продолжали жить там, куда пришли, выйдя замуж, они заботились о своих несовершеннолетних детях и управляли состоянием, оставленным им умершим мужем. Эти Пенелопы IV в. вели себя так, как будто они были старшими дочерьми, в то время как были связаны с этим домохозяйством только через брак.

Третий пример, взрослый сын в Афинах имел право выдать свою овдовевшую мать замуж. Это право, которое являлось привилегией кровного брата отца, вероятнее всего было пережитком древней системы родственных отношений.

Муж принимал опекунство над своей женой, но она оставалась дочерью своего отца. Именно под власть отца она автоматически и возвращалась, если по той или иной причине (смерть мужа, отказ от нее, отказ от супруга) брачный контракт оказывался расторгнутым. Невеста оста-

валась членом своей семьи и могла наследовать своим кровным побочным родственникам до тех пор, пока «преимущество по мужской линии» не начинало работать против нее. Отец невесты дарил своему зятю опекунство не только над своей дочерью, но и над ее приданым. Юзеф Модрзеевский убедительно продемонстрировал, что приданое лучше анализировать в функциональных понятиях, и что следует делать различие между титуларием, узуфруктуарием и изначальными получателями.[107] Невеста – без сомнения – была титуларием своего приданого. Брак был почти нерасторжимым. В случае развода, муж обязательно должен был вернуть приданое, даже если поведение жены вызывало у него подозрения. Возвращению способствовала общая практика представления о приданом как о займе: при заключении брачного договора муж признавал, что приданое является займом, и отдавал свою землю в качестве гарантии. Иначе говоря, муж опекал приданое не хуже, чем собственную жену. Он управлял собственностью и получал с нее доход, пока длился брак. Государственные фискальные власти сомневались по поводу существа такого соглашения, поэтому неизменно включали в свои подсчеты доход с приданого жены.[108] Муж, таким образом, являлся и узуфруктуарием приданого своей жены, но изначальными получателями этой собственности являлись уже его сыновья, которые претендовали на владение этой собственностью после смерти своей матери. Если они еще были маленькими, то отец продолжал быть их опекуном до наступления их совершеннолетия.

Договор, по которому невеста и ее приданое поступали под управление мужа, был актом, легализовывашим брак. Совершенный обмен, сделка делали женщину законной женой, а ее сыновей – способными стать наследниками. Женщина становилась *aste*, принадлежащей к гражданской общине, равно как будущей матерью сыновей, которые, как все надеялись, должны стать наследниками своего отца (*polites*, обозначение гражданина, которое редко используется в женском роде).

В рассматриваемом нами обществе мужчины нередко брали себе конкубин. Законную жену отличал от конкубины свободный дар, преподносимый при заключении брачного контракта. Приобретение конкубины также являлось договорным мероприятием: мужчина получал женщину от другого мужчины (или женщины), имевшими право заключать такого рода сделки.[109] Несмотря на относительную отрывочность свидетельств, ясно, что в контрактах такого типа именно мужчина, владевший конкубиной, осуществлял дарение; он – как это запросто указывалось в текстах – «отдавал конкубину».[110] Каков бы не был личный статус конкубины, ее дети становились бастардами, исключавшимися из порядка наследования человеку, который обладал этой женщиной; если она имела собственность – то все это добро отходило либо

законным детям хозяина конкубины, либо побочным родственникам. В любом случае, мужчины брали конкубин совсем не для того, чтобы рождать детей. Как сказал один из клиентов Демосфена, «гетер мы заводим ради наслаждения, наложниц – ради ежедневных телесных потребностей, а жен берем ради законных детей, а также для того, чтобы иметь в доме верного стража своего имущества».[111] Судя по речам аттических ораторов, заводили конкубин ради «удовлетворения» ежедневных телесных потребностей прежде всего пожилые мужчины, уже имевшие «законное потомство».

Брачный договор превращал жену в члена гражданской общины. Отдавая невесту под опеку гражданина, ее покровитель заверял, что все, и ее отец, и ее мать, являлись членами гражданской общины. Брачный контракт для молодой женщины был тем же, что и запись в списках дема для молодого мужчины – это было признание включенности в гражданскую общину. Условия включения были простыми. Чтобы быть принятым в деме, молодой мужчина должен был быть потомком двух граждан в соответствии с так называемым декретом Перикла (451 г. до н. э.).[112] Для того, чтобы попасть в брачный контракт, молодой человек должен был родиться гражданином. Закон запрещал покровителю невесты, который также должен был быть гражданином, заключать контракт с чужеземцем или выдавать замуж чужестранку, представляя ее своей «родственницей».[113] От получателя невесты также требовалось, чтобы он сам был гражданином, и закон запрещал и ему вступать в брак с чужестранкой. Нарушителям данных норм грозило наказание за «неправомерное использование гражданских прав». Условия заключения брачного контракта, как мы видим, были исключительно строгими, потому что этот контракт был главным доказательством гражданского статуса.[114] И при этом не был, однако, доказательством законнорожденности. В этом смысле брачный контракт был подобен записям в списках дема: оба документа требовали гражданского статуса, но закон не настаивал на предъявлении доказательств законнорожденности.

Способ, которым регулировалась передача невесты, показывает четкое различие, проводимое афинянами между наследством и порядком наследования. Передача материальных и нематериальных вещей зависела от законности родства, в то время как передача статуса зависела от «гражданской» прокреации (то есть от гражданского статуса родителей). Семья исключала бастардов, но город желал принять их, при условии, что их родители являлись гражданами, а их незаконнорожденность была признанной. Одна из речей Исея может нам помочь в изучении темы и пролить некоторый свет на то, как незаконнорожденная женщина могла стать женой, принадлежащей к гражданской общине.[115]

Мужчина, по имени Пир, умер и оставил приемного сына Эндия, и незаконнорожденную дочь, чьею матерью являлась конкубина Фила. Эндий унаследовал владение своего приемного отца, и, поскольку Фила, названная в честь своей матери, являлась незаконнорожденной, а поэтому он не был обязан на ней жениться, он отдал ее вместе с небольшим приданым в жены гражданину. По причине своей незаконнорожденности Фила не имела права на часть имения своего отца, но это не препятствовало ей выйти замуж и, таким образом, стать частью гражданской общины. Приданое в некотором смысле сделало ее незаконнорожденность «официальной». Мужчина-бастард, оба родителя которого являлись гражданами, также мог, по-видимому, присоединиться к группе граждан с помощью части отцовского наследства. Существует много сомнений по поводу того, что Евктемон в возрасте 19 лет оставил свою жену ради другой женщины,[116] но по всем текстам получается, что он согласился выдать ребенка соблазнившей его женщины за своего собственного бастарда, — все для того, чтобы начать процесс по превращению мальчика в гражданина и получить какую-то часть земли.[117]

Подводя итоги, отметим, что значение приданого в городе-государстве, отказавшемся от своей домохозяйственной структуры, было сложным и поэтому трудно интерпретируемым. На первый взгляд может показаться, что приданое было тем определяющим признаком происхождения жены, который позволял проследить ее связи с двумя различными родственными группами. Когда отец невесты отдавал ее замуж вместе с частью своего капитала, он тем самым признавал, что дети его дочери унаследуют этот капитал в качестве *thugatridous* и *thugatride*, сыновей и дочерей от его дочери. Более подробный анализ, однако, показывает, что приданое было лишь неким материальным элементом в процессе включения дочерей в жизнь города-государства, тех, кто был исключен по рождению из членства в семье.

Приданое

Состав. В день, когда заключался брачный контракт, дочь «обустраивалась на приданом», которое формировал ее покровитель из своего капитала, если и не с радостью, то, по крайней мере, добровольно. Закон не требовал, чтобы отец или брат непременно отдавали замуж дочерей, проявляя тем самым свою власть над ними. Однако, если они допускали превращение своих дочек в «старых дев», то рисковали потерять лицо в глазах общины и быть заклейменными в скупости и бедности. Если мужчина имел нескольких дочерей, он давал им равное приданое. Та часть наследства, которая откладывалась на приданое, обычно состояла из невидимой собственности.

Таблица 3 показывает, что приданое дочерей состояло либо из наличных, либо из инвестиций, обеспечивавших доход (закладные или собственность для сдачи в наем). Обычай устанавливал, что в свадебный день новоиспеченному тестю полагалось дать своему зятю одежду и другие ценные предметы, и чтобы невеста забрала их с собой в свой новый дом, вместе с разными предметами домашней утвари. Покровители, однако, по причине прижимистости или рассудительности, сначала делали оценку стоимости даров, включенных в приданое, чтобы потом неустанно следить за их состоянием. Совершенно ясно, что дивергентная деволюция существовала в Афинах, но передача имущества по мужской линии отличалась от передачи собственности по женской линии. Дочери помещались в обращение вместе с большими суммами наличных, в то время как сыновьям оставалось все видимое богатство, включая дом и средства производства, а именно – земля и рабы. Сестра Демосфена получила великолепное приданое в 2 таланта, но молодой оратор сохранил столовые приборы и мастерские по производству кроватей, которые являлись источником семейного благосостояния. Из корпуса источников, оставшихся после аттических ораторов, нам известно не менее пяти случаев, в которых сумма приданого как-то увязана с состоянием человека, его составившего. Один из них – случай с отцом Демосфена. В своем завещании он обеспечил приданое в два таланта для своей дочери, когда той было пять лет и оставил своему сыну состояние в 14 талантов. В Афинах часть наследства дочери была очень маленькой по сравнению с наследством сыновей.

Третий аспект дивергентной деволюции в Афинах до сих пор привлекал мало внимания: она не являлась двусторонней. Собственность отца переходила к детям обоих полов, но приданое матери, очевидно, доставалось только ее сыновьям. Во всех речах аттических ораторов нет ни единого примера, в котором бы упоминались дочери, получившие деньги от своей матери. И наоборот, часто возникают споры о сыновьях, наследующих или ожидающих унаследовать материнское приданое с целью выдачи замуж собственных дочерей.[118] Такое положение – вполне объяснимо. Поскольку мужчина не имел права распоряжаться приданым своей жены, он был обязан составить приданое дочери – и сделать это из собственных ресурсов. Приданое (и другая собственность, которую девушка получала от побочных родственников), таким образом, переходило туда и обратно, циркулировало между полами. Передача собственности четко определила две небольшие группы внутри большого родственного объединения: отец, дочь и сын дочери; бабушка по отцовской линии, сын и дочь сына. Подобно дочери Зевса в «Эвменидах», афинская дочь находилась полностью на стороне отца.[119]

***Таблица 3.* Приданое дочерей**

	Источник	Приданое установлено	Число дочерей	Состав приданого*
Лисий	XIX.15	отцом	2	1.40 мин 2.?
	XVI.10	братом	2	1.0 мин 2.30 мин
	XXXII.6	отцом	1	1 талант
Исей	II.3.4	братьями	2	1.20 мин 2.20 мин
	III.28	братом	1	Нет?
	III.49	приемным братом	1	1000 драхм
	V.26	?	1	рента в 40 мин
	VIII.8	отцом	1	25 мин
	X.5	отцом	1	
	X.25	братом	1	
	XI.41	?	?	20 мин
Демосфен	XXXVII.4	?	?	50 мин
	XXXVII.5	отцом	1	2 таланта
	XXX.1	братом	1	1 талант или 80 мин
	XXXIX.7	отцом	?	1 талант
	XXXIX.20	отцом	?	100 мин (?)
	XLI.3–27	отцом	2	Старшая: 40 мин, включая закладную на арендуемую собственность Младшая: 40 мин, кое-что из приданого, выкупленного у первого мужа
	XLVII.57			«Моя жена запретила мне касаться собственности, составляющей ее приданое»

* Один талант равен 60 минам, а одна мина – 100 драхмам.

Таблица 4. **Приданое дочери и имущество того, кто составляет его**

	Источник	Приданое установлено	Приданое	%
Лисий	XXXII.6	отцом: 12 талантов	дочь: 1 талант	8,3
Исей	III.49	приемным братом: 3 таланта	сестра: 1000 драхм	5,5
	VIII.8	отцом: 90 мин	дочь: в первый раз – 25 мин;	27,8
			во второй – 1000 драхм	11,1
Демосфен	XXVII.5	отцом: 14 талантов	дочь: два таланта	14,2
	XXXI	братом: 30 талантов	сестра: 1 талант	3,3

Обращение женщин и денег. Для обеспеченных клиентов аттических ораторов выдать дочь замуж означало дать возможность деньгам циркулировать. Как были связаны между обращение денег и женщин? Некоторые ученые усматривают связь между ними как доказательство обесценивания женского статуса. Они вспоминают заявления Медеи у Еврипида о том, что «женщины есть самые несчастные созданья», обязанные «расточать большие суммы с целью купить супруга».[120] Другие ученые хотат все-таки понять механизм образования неравенства, сложившегося в тех фратриях, где было меньше женщин по сравнению с мужчинами. Что случалось с детьми этих женщин? Выгоняли ли их, потому что содержание их обходилось дорого?[121] Никто еще не изучил этого вопроса – об экономической разумности или неразумности выдачи приданого.[122] Исследования систем приданого в средиземноморских обществах обнаруживают нерациональный характер системы в целом, поскольку приданое представляло фиксированное богатство, не приносящее дохода. Но эти исследования велись в связи с изучением аграрных обществ, а для них вообще характерно небольшое число инвестиций, дающих доход; аналогично – с христианскими общинами, проклявшими развод. Но что удалось – так это ясно показать, что афиняне были большими мастерами по превращению своего капитала в доходное дело.[123] Приданое невесты не совали в сундук, наоборот, его немедленно куда-нибудь вкладывали. Так что некоторые браки были чем-то вроде симбиоза банка с инвестиционной компанией.[124] Размеры приданого не определялись законом. Афинские женщины – или в любом случае богатые женщины – вступали в брак рано (в возрасте 15 лет) и поздно от него освобождались (с началом климакса). Благодаря вдовству и разводу многие по несколько раз выходили замуж, дабы лучше служить интересам мужчин, которые выступали в качестве их опекунов.

И кого же предпочитали отцы, выбирая будущих опекунов своим дочерям и части семейного капитала? По предписаниям брачного контракта, отцы были обязаны выбирать зятьев из группы граждан. Общественное положение отца заставляло его искать такого мужа для дочери, у которого бы состояние соответствовало бы размеру будущего приданого.

Афиняне IV в. вели себя точно также, как и греческие и кипрские крестьяне сегодня (по Л. Мэр)[125] и беарнские крестьяне в первые десятилетия XX в. (по Пьеру Бурдье).[126] В мире аттических ораторов принцы никогда не женились на пастушках, а принцессы никогда не выходили замуж за трубочистов. Часто говорили, что обеспеченный мужчина никогда не женится на бесприданице, и что ни один бедняк не может даже и надеяться на большое приданое при вступлении в брак.[127] В демократических Афинах «деньги всегда женились на деньгах», даже если и принимались во внимание такие факторы как внешность невесты или репутация ее семьи.

Такие условия настолько воспринимались как должное, что в судебных исках по поводу спорных моментов семейного состояния небольшое приданое жены принималось в качестве доказательства того, что состояние ее мужа было также невелико.[128]

Невесты находились в обращении, но только внутри того социального круга, где они были рождены. В действительности же данное «обращение» было ограничено еще больше. Мужчины предпочитали выдавать дочерей за своих друзей, то есть за своих ровесников. Особенно часто отцы желали выдавать дочерей за родственников. Если молодая женщина вступала в брак с человеком, не принадлежащим к ее семье, но при этом наличествовал жених из родственников по крови или по браку, скорее всего начинались разговоры о добродетельности ее матери и «чистоте» ее рождения.[129]

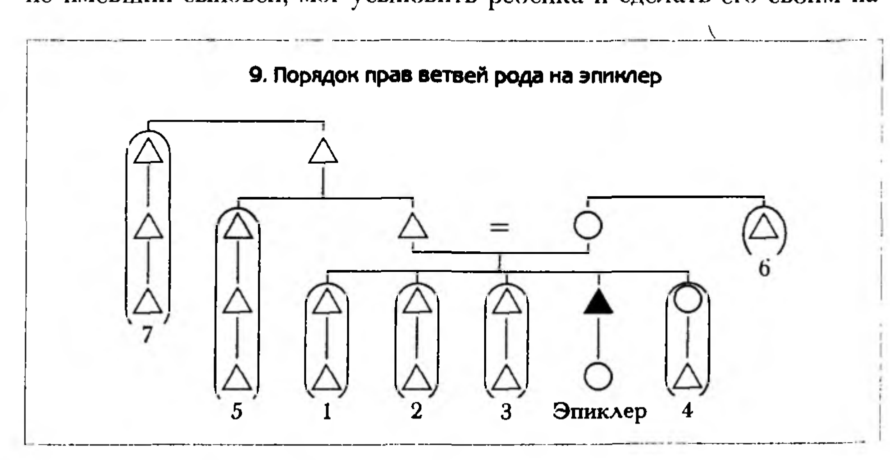
Клиенты аттических ораторов также, как и представители других слоев греческого общества, много усилий уделяли внутриродовым бракам.[130] Самым предпочтительным их таковых считался тот, что был заключен между детьми братьев или побочный брак между дядей по материнской или отцовской линии и племянницей. Таким образом, позднеклассический брак в Афинах включал в себя черты как изменений, так и преемственности. С функциональной точки зрения система идеально подходила нуждам «горячего» общества, не имевшего «задержек» (заимствуя термин М. И. Финли), когда речь шла о поиске выгодных инвестиций. И существовавший тогда тип брака все-таки очень походил на брак с невесткой в том виде, в каком он практиковался в обществах с отдельными домохозяйствами, описанными в «Илиаде и «Одиссее».

Брак дочери, не имевшей братьев, установленный по суду

Если молодая женщина имела брата или братьев, ее опекун составлял ей приданое, а брак заключался по контракту. Ее называли тогда *epiproikos*, обустроившейся на своем приданом. Но когда у нее не было отца или брата ее называли *epikleros* (эпиклерой или обустроившейся на отцовском наследстве), а претензии на ее руку устанавливались решением суда (*epidikasia*) под руководством архонта-эпонима. Успешный кандидат становился опекуном как своей жены, так и ее наследства, а доходы с последнего дополняли его собственные. Если в браке рождались сыновья, то восстанавливался порядок наследования деда по материнской линии в их пользу по достижении ими совершеннолетия, и от сыновей требовалось лишь обеспечить своей матери пенсию. ($Т/Л_1$, II_{1-4}, III_2, IV_{1-3}).

Характеристики эпиклеры. Прежде всего, предъявлялось четыре требования. Во-первых, (умерший) отец эпиклеры не мог иметь законных сыновей, имевших право наследовать его собственность и занимать его положение в обществе. Он мог, однако, иметь любое количество дочерей, все из которых оказывались «обустроившимися на его наследстве» с равными долями. Во-вторых, отец эпиклеры не мог принадлежать к фетам, малоимущим гражданам. (Разбирательство по поводу брака фетессы, дочери фета, подвергалось другому виду правил[131]). Избранный кандидат был обязан либо жениться на эпиклере, либо составить для нее приданое из своего собственного состояния. Эпиклера являлась сиротой, но весьма не бедной. В-третьих, отец эпиклеры не имел права как-то обусловливать действия после своей смерти, касающиеся распоряжения дочерью или его собственностью. По афинским законам отец, не имевший сыновей, мог усыновить ребенка и сделать его своим на-

9. Порядок прав ветвей рода на эпиклер



следником. Наличие дочери не мешало усыновлению, но приемный сын должен был тогда на ней жениться. Этой процедурой, по-видимому, часто пользовались. Если у человека было много дочерей, он отдавал замуж старших, а младшую (?) оставлял дома, чтобы выдать ее замуж за того родственника, которого он изберет себе в приемные сыновья (часто им являлся сын или деверь сестры). В-четвертых и последних, эпиклера должна была быть законнорожденной. Дочь, рожденная от конкубины, вне зависимости от статуса последней, не могла стать эпиклерой, по крайней мере, как явствует из третьей речи Исея: Пирр, не имевший сына, усыновил одного из сыновей своей сестры, но не женил его на свое дочери Филе, которая явно являлась незаконнорожденной.

Характеристики мужчины, которому предназначено было стать мужем эпиклеры, сводились к целому наборому правил, который Э. Карабелиас по крупицам собрал из информации, содержащейся в речах аттических ораторов.[132] Приводимая ниже диаграмма дает упрощенную версию этих правил.

Как и в Гортине, муж эпиклеры выбирался из кровных родственников отца девушки, но порядок первородства был другим. Преимущество в обоих городах находилось у старшего брата отца. В Афинах, однако, далее осуществлялся порядок по семейным и родовым, нежели по поколениям: сыновья старшего дяди эпиклеры имели преимущество перед следующим по старшинству дядей. Сыновья сестры отца эпиклеры не исключались из списка претендентов, и в этом Афины также отличались от Гортины, но шли сразу же за братьями отца и их сыновьями. И, в конце концов, если отцовская фратрия больше не могла дать претендентов, тогда выбор падал на родителей, и, если уж было необходимо, даже на деда по отцовской линии. В случаях, которые описаны у аттических ораторов, нет примеров, когда эпиклера оставалась невостребованной. Мы можем, однако, предположить, что у судей была возможность рассмотреть, может ли кандидат «посещать эпиклеру, по крайней мере, три раза в месяц», как того требовал закон.[133] От избранного кандидата не требовалось как-то лоббировать свои интересы во имя получения эпиклеры, но, согласимся, трудно было отказаться от дохода с большого состояния. Женатый кандидат также мог развестись, а это было не таким уж и неслыханным делом, и потребовать то, что ему причиталось. «Протомах был беден», — говорит один из клиентов Демосфена. «Ему представилась возможность жениться на богатой эпиклере. Решив выдать за кого-нибудь другого мою мать, он убеждает Фукрита, моего отца, который был его другом, взять ее в жены».[134]

Если эпиклера была не замужем, претендент немедленно становился ее опекуном и доверенным лицом ее состояния. Если же она была замужем, но детей не имела, он мог осуществить свое право *apheresis*, по-

хищения. Несколько мест у Исея не оставляют нам сомнений по этому поводу.[135] Но если у нее были дети, закон, по-видимому, не санкционировал похищения их матери. В этом случае претендент не мог стать наследником, а сыновья эпиклеры, достигнув совершеннолетия, могли востребовать состояние в обмен на обеспечение своей матери пенсией.

Всегда ли такая система существовала в Афинах? Возможно, что в какой-то момент истории претендент имел право на похищение эпиклеры, несмотря на ее матримониальное положение. В обществах с отдельными домохозяйствами дочь должна была вернуться в дом своего отца, если было необходимо продолжить его род. Независимо от того, как здесь затрагивалось право *apheresis*, ограничение его в IV в. сделало возможным преодоление пережитков старых традиций. Мужчина, у которого не было сыновей и который, по той или иной причине, решил не усыновлять никого, мог выбрать зятьев для своих дочерей. После его смерти его имение разделялось между сыновьями дочерей и оно оставалось в их руках до тех пор, пока зятья не решили бы предъявить своих сыновей для «посмертного усыновления». По данному соглашению усыновленный исключался из состава наследников отца, но усыновление служило способом избежать сразу двух напастей: печальной участи выморочного домохозяйства, и дробления наследства в обществе, которое приветствовало равное деление имения между сыновьями.[136] Было ли это способом для отца усыновленного избежать попадания в группу людей, обязанных платить налоги на литургии? Соображения одного из клиентов Исея именно об этом и говорят.[137]

Брак и политика

Кем бы ни была афинская женщина – *epikproikos* или *epikleros*, она никогда не обладала властью над самой собой, над своей собственностью или своими детьми. Она была подопечной, выступавшей в качестве «немого звена» в цепочке мужчин: своего отца, мужа и сыновей. Я заимствую фразу «немое звено» из названия книги Е. Кантарелла, посвященной женщинам в древнем мире, чье заглавие звучит как *Tacita Muta*.[138] Положение, в котором оказались женщины, было следствием существования матримониальной системы, объединявшей «рациональные» нововведения общества, которое во всем искало выгоду. Общее «обращение» на рынке женщин и беспроцентных займов – все это «следы» брака с невесткой, существовавшего в обществах с отдельными домохозяйствами и описанных «Илиадой» и «Одиссей». Возникает вопрос, почему Афины в определенный момент своей истории решились на трансформацию института брака с невесткой, в то время как примерно в то же самое время в других городах происходила трансформация института

брака с зятем. Я предлагаю следующую гипотезу: развитие матримониальной системы было связано с отказом от прежней домохозяйственной структуры и возникновением полисов в VI в до н. э.

Происхождение гипотезы. Я начну изложение своей гипотезы с заметки об одном совпадении. В соответствии с прочно установившейся к IV в. традицией Солон являлся как создателем системы законов о браке, так и вторым основателем Афин, человеком, вдохнувшим в город, основанный, по рассказам, мифическим царем Тесеем, новую жизнь. Эта гипотеза, которую нелегко проверить, покоится на той идее, что возникновение города было каким-то образом связано с системой родства. Но источники, в основном IV в., четко разделяют два типа законов: имеющих отношение к политической власти (*politeia*) и те, что регулировали частную жизнь. Именно аттические ораторы назвали Солона «архитектором афинского брака». Ему приписывали формулирование правил судебного рассмотрения дел (в том числе тех, в которых были замешаны эпиклера и фетесса), а также написание перечня условий, определявших, кому было разрешено отдавать женщину в брак по контракту.[139]

Плутарх также описывает вклад Солона в формирование брачной системы: «Он запретил приданое [*pherne*] и специально оговорил, что невеста должна взять с собой только три вещи из одежды, относительно дешевые предметы и ничего более. Он не хотел, чтобы брак стал выгодной сделкой».[140] Каково значение *pherne* в данном контексте? Обычно предлагаются две интерпретации. По Шантрену, которого поддерживают многие ученые, в Афинах использовали два слова для обозначения приданого: *pherne* более поэтическое, и *proix*, технический правовой термин.[141] Недавно Моссе предложила другую интерпретацию: *pherne* означает приданое невесты, а *proix* – денежное приданое.[142] Я не думаю, что *pherne* относится к приданому невесты как таковому. Плутарх очень четко разделяет приданое с одной стороны, и платья и домашнюю утварь, с другой. Не убеждает меня также и мнение Шантрена о том, что *pherne* – это лишь поэтическое обозначение приданого. Известно, что это слово использовали поэты-трагики классического периода,[143] но Ксенофонт и Эсхин, которых трудно отнести к поэтам, также используют его и придают ему особое значение: *pherne* – это земля, которую невеста приносила с собой в прошлом.[144] Запрещение *pherne* могло означать попытку прекратить распад земельных владений.

В «Афинской политии»[145] Аристотель назвал Солона вторым (после Тесея) основателем Афин как демократического города.[146] С моей стороны было бы весьма самонадеянным попытаться суммировать в нескольких строках те страницы, которые столь давно являются предметом авторитетных комментариев, но я все таки предложу вашему вниманию некоторые ключевые моменты.

В начале VI в. в афинской общине разразилась гражданская война между бедняками и людьми, которых Аристотель характеризует как богатых и могущественных представителей знати. Сначала, «земля находилась в руках немногих... Бедняки оказались в рабстве у богатых... Их называли гектеморами (*hectemoroi*), поскольку им разрешалось взять себе только шестую часть урожая в обмен на право работать на земле богача... А если крестьянин не платил свою арендную плату, то его могли отдать в рабство». Власть уже тогда находилась в руках немногих. Архонты или магистраты и совет ареопагитов (состоящий их архонтов, отошедших от дел) набирались их узкого круга знати.

Спустя какое время, когда насилие и смуты несколько пошли на спад, обе стороны договорились избрать Солона архонтом и арбитром. Он отказался вновь произвести перераспределение земель и вместо этого «создал законы». Тем самым он «произвел отмену долгов, как частных, так и государственных, что называют сисахфией, потому что люди как бы стряхнули с себя бремя». Кроме того, «на основании оценки имущества он ввел разделение на четыре класса, каковое разделение было уже и раньше – на пентакосиомедимнов, всадников, зевгитов и фетов». Наконец, именно он решил, что магистратов следует набирать из первых трех классов, и каждого следует наделить обязанностями в соответствии с величиной их имущества. «А тем, которые принадлежат к классу фетов, дал участие только в Народном собрании и судах».

Аристотель объясняет, что после того, как перестали соблюдать законы Солона, а именно в конце VI в., Клисфен предпринял реорганизацию политии в более демократической манере.[147] Он увеличил численность полноправных граждан, изменил их организацию, превратив жителей каждого дема в его граждан, «чтобы люди не выделяли новых граждан, называя их по отчеству, но чтобы публично называли по имени демов. Вот отчего афиняне и называют себя по именам демов».

Хотя в источниках «конституционные» законы VI в. описываются всегда отдельно от законов о браке, я попытаюсь показать, что в действительности существовала близкая связь между ними, поскольку целью их являлась попытка трансформировать общество домохозяйств в политическую общину.

Система родства и политика в VI в.

То, что я предлагаю, нелегко: мне хотелось бы использовать источники IV в., чтобы разработать свою интерпретацию кризиса, который претерпели Афины в VI в. Афинское общество накануне архонства Солона состояло из домохозяйств. Когда Солон, в одной из своих элегий, говорит о «земле, разоренной» гражданской войной, он описывает ее как

«наидревнейшую землю Ионии».[118] Поэтому, совсем неудивительно обнаружить, что «наидревнейшая земля» была организована таким же образом, как и другие общества, описанные ионическими поэтами, создавшими «Илиаду» и «Одиссею».

Существование домохозяйственной структуры подтверждается наиболее древними из афинских законов, касавшихся «непреднамеренного убийства», провозглашенных Драконтом в 621 г. Закон сначала определяет тех, кому разрешено вести переговоры с убийцей в качестве «уполномоченного». Это: отец, братья и сыновья жертвы, другими словами – кровные родственники, члены домохозяйства жертвы. Далее закон определяет три категории родственников, которые могут присоединиться к членам домохозяйства для исполнения наказания за убийство, это – зятья, тести, и племянники (кровные родственники, отделенные от домохозяйства). Подобно гомеровскому домохозяйству, афинское домохозяйство имело несколько «глав», и члены любого домохозяйства не могли – в социальном смысле – существовать самостоятельно.[119]

Нарисованная Аристотелем картина Афин предсолоновской эпохи проливает свет на дуалистическую организацию общества: это община, основанная на владении землей, и общность, предпринимающая совместные действия. Поскольку общество само по себе зависело от системы обязанностей, постольку отмена Солоном «общественных и личных долгов» знаменовала огромные изменения. Мы наверное можем предположить, что иерархия домохозяйств в «наидревнейшей земле Ионии» все еще была связана с владением землей разными общественными классами. На вершине иерархии находились те домохозяйства, чья земля не подлежала налогообложению, то есть домохозяйства царя и наизнатнейших людей Итаки и Схерии. Аристотель упоминает о домохозяйствах «богатых и могущественных немногих». На следующей ступени находились домохозяйства, имевшие надел общинной земли или демос, и они платили налоги, равно как делали какие-то выплаты этим «немногим», что отчасти походило на выплаты из «общинного зерна, скота и вина», о которых упоминается у Гомера. На самой низшей ступени находились домохозяйства, не имевшие земли. Их члены считались потомственными «арендаторами» тех, кто обладал землей. Эти арендаторы возделывали «земли богатых», должны были платить «частные пошлины», а уж они часто достигали пяти шестых всего урожая. Если они не могли этого сделать – попадали в рабство. Мужчины из домохозяйств, обладавших общинной землей, принимали участие в различных видах общинной деятельности – таких, например, как войны или наказание за совершение преступления.

Существовала близкая параллель между социальной и властной иерархиями. Немногие, упомянутые Аристотелем, образовывали сосло-

вие в строгом смысле этого слова, сословие евпатридов. В их наследственные право входило получение «общественных долгов», и оно поддерживалось другим – правом управлять другими людьми. Гектеморы, однако ж, исключались из «политических» институтов. Были ли они освобождены и от участия в военных предприятиях? Прежде, чем мы сможем ответить на этот вопрос, мы должны поподробнее изучить этот социальный слой; а связан он с рождением афинского флота.

Являлись ли афинские домохозяйства начала VI в. отдельными, или они уже начали объединяться? Афинская система родства в классическую эру имела ярко выраженный патрилинейный характер. Мы смело можем предположить, что город медленно отказывался от разделения по линьяжам. Брачное законодательство Солона показывает, что афиняне предпочитали придерживаться старых практик, тех, что описаны у Гомера. То есть они все так же использовали понятия брака с невесткой и брака с зятем, по крайней мере, до начала VI в. до н. э.

Реорганизация Солоном брака и общины (594–593 гг.)

Отменив «общественные и частные» обязанности, Солон разрушил иерархическую организацию афинской общины. С этого времени все домохозяйства, находящиеся на охваченной его юрисдикцией теорритории, стали иметь одинаковый статус. Все они считались свободными и подобными друг другу, правда такая похожесть не означала равенства. Отнесение домохозяйства к тому или иному типы отныне стала зависеть от размеров имущества.

Как только «отказ от бремени» разрушил цельность общины, встал вопрос о том, как лучше объединять теперь индивидуальные домохозяйства в сплоченные единицы. В таких городах, как Гортина, передача гражданских земель обоим полам стимулировала формирование близких связей между домохозяйствами и поощряла развитие закрытой общности землевладельцев. Афины не могли позволить себе такого решения, поскольку не все домохозяйства имели гражданские земли да и к тому же законодатели просто не хотели заниматься перераспределением «плодородной почвы нашей земли». Вместо этого Солон попытался восстановить целостность общины посредством установления новой системы заключения брака.

Для начала Солон выделил законодательно права тех мужчин, которым было дано право отдавать женщину замуж по контракту, а именно, мужчин соответственого уровня состоятельности. Затем он запретил *pherne*, что являлось способом привязать женщину к земле. Что означал союз этих двух мер? Теперь брак дочери, имевшей братьев, был подчи

нен единой процедуре. Чтобы городские домохозяйства смогли создать гомогенную единицу, процедура выдачи замуж дочерей должна была быть единой для всех. Далее, из различных брачных процедур, унаследованных от архаичного общества с отдельными домохозяйствами, Солон избрал ту, которая достаточно походила на тип брака с невесткой: невеста отдавалась замуж вместе с состоянием, которое невидимо находилось при ней в новом домохозяйстве. Законодатель отверг тип брака с зятем, в котором невеста отдавалась вместе с землей. Конечно, такое решение частично основывалось на желании всеобщей унификации. Предполагалось, что все домохозяйства в новом городе будут выдавать своих дочерей замуж одинаковым образом. В те домохозяйства, чей статус не давал доступа к гражданским землям, отныне следовало бы давать специальные разрешения. Кроме того, перед Солоном встала задача выбрать категорию состоятельности, которая никоим образом не должна была бы обозначать статус. Как только домохозяйства перестали обладать своими невестками, и вместо этого стали вступать в контракт, дававший им право опекунства над женами и их приданым, они перестали быть однолинейными и начали самовоспроизводиться, благодаря рождению сыновей сыновей и сыновей дочерей. В Афинах домохозяйства были все в одной связке и формировали общину посредством «обращения» в ней женщин, которые – как мы помним – передавались вместе предметами, составлявшими содержимое домохозяйства.

Как законодатель смог сформировать гомогенную общину из группы богатых и бедных домохозяйств, особенно после нескольких лет гражданской войны? Солон попытался решить эту проблему, узаконив описанный выше «обмен» женщинами. Как утверждает Плутарх, он ограничил приданое невесты до «трех платьев» и «нескольких малоценных предметов», дав поучительное объяснение этой меры. Но не стоит забывать, что цель Солона все-таки скорее была политической. Ограничив размеры приданого, Солон в некотором смысле уравнял всех невест и ликвидировал социальные различия, основывавшиеся на богатстве, проистекавшем из брачного источника. Богатые и обеспеченные домохозяйства могли теперь «обмениваться» дочерьми, формируя узы родства и гарантируя собственное воспроизводство; кроме того, родственные узы между самыми знатными должны были снизить риск новой гражданской войны. Отказавшись перераспределить гражданские земли или частные богатства, Солонн попытался уничтожить антагонизм между богатыми и бедными посредством формирования встречных условий в процессе заключения браков, дабы можно было бы обменяться женщинами на уравнительной основе.

Ограничение размеров приданого, вероятно, отвечало и еще одной задаче. Ученые скрупулезно исследователи причины афинского кризи-

са в архаический период. Ж. Огюстен, например, пришел к выводу, что «в обществах, где наследство делилось поровну, в целом можно обнаружить две социальных страты: тех, кто имеет землю, и тех, кто ее лишен».[150] Другими словами, богатых и бедных. В Афинах, которые сильно благоволили равному разделению наследства среди сыновей, выдача женщин замуж с разными размерами приданого стала причиной роста социального неравенства. Наследство жениха и приданое невесты всегда были соразмерны друг другу. Ограничив размеры приданого, Солон, вероятно, надеялся затормозить развитие социального кризиса, порождаемого системой равного деления отцовского наследства между сыновьями.

Отказавшись исключать безземельные домохозяйства из общин, Солон стал вторым основателем Афин. Результатом этого политического решения явилось возникновение демократии. Но, создав новый тип общины, основанной на принципах равного обмена женщинами (вместе с частью домохозяйственной утвари), Солон утвердил такой тип матримониальных отношений, при котором афинские женщины отнюдь не выиграли. Благодаря его воспроизводству в законодательстве и литературе, он стал для женщин всего Западного мира в целом поражением в правах. Оторванные от средств производства, определенные в качестве единиц частного богатства, которые должны были вместе с приданым приносить под опеку мужей, афинские невесты со времен Солона перестали располгать какими либо властными полномочиями. С тех пора они и цениться стали куда меньше, чем женщины в эпоху Гомера, а ведь в те старые времена мужья обращались с ними как с собственностью.

Брак и гражданство

Уничтожение иерархии домохозяйств раз и навсегда определило тех, кто занимал официальные посты и обладал властью в общине. Одновременно Солон восстановил коллективные формы действий и принятия решений. С этого момента все свободные мужчины объединялись для участия в военных действиях и управления городом; каждый мужчина отныне имел свою долю в управлении, и она была пропорциональна его состоянию, которое, вероятно, оценивалось в медимнах (мере зерна равной 51,84 литрам).[151] Каждый мужчина тем самым становился гражданином.

Женщины новых Афин оказались исключенными из гражданства. Но были ли они хотя бы (подобно женщинам Гортины) членами гражданской общины? Зависело ли от их происхождения (если отец и мать ее были гражданами) право именоваться «гражданкой»? Большинство

исследователей сходится на том, что такое право появилось у женщин сравнительно поздно.[152] В 594 и 593 гг., как утверждают специалисты, Солон основывал гражданство на рождении. По реформам Клисфена (508–507 гг.), чтобы именоваться гражданином, достаточно было иметь отца-гражданина. По указу Перикла 451 г. для этого нужно было, чтобы оба родителя имели статус граждан.

Кульминация описанного процесса проливает свет на его развитие. Декрет 451 г. обозначал по сути «закрытие» гражданской общины и автономию политики. Правило «отец-мать» установило «истинную эндогамию», и для афинского мужчины стало невозможным жениться на чужеземке. Новое правило подрывало один из самых фундаментальных принципов общества, состоящего из отдельных домохозяйств: разнозначности наследства и наследования. Закон раз и навсегда разделил домохозяйство и город, родство и политику. И понадобилось примерно полтора столетия, чтобы афиняне сделали свою гражданскую общину закрытой и установили автономность политики.

Долговременность этого процесса сравнима с тем, как пытался организовать общину Солон, и его законы, как мы знаем, увековечили домохозяйственную структуру, не дав женщинам места внутри матримониальной системы. Отмена Солоном общественных и частных обязательств положила конец иерархии домохозяйств, но не существованию их как таковых. Избрав процедуру, основывавшуюся на типе брака с невесткой, Солон позволил домохозяйствам новой общины сохранить свой патрилинейный характер: они являлись, можно сказать, «многоголовыми мужскими ячейками», которые «поглощали» женские элементы. Невеста немедленно оказывалась под опекой мужа, иначе она бы просто не имела возможности существовать в обществе. Жена индивида была членом общины, но не как самостоятельная личность, а как часть домохозяйства, принадлежащего общине. Потому-то и казалось вполне приемлемым для мужчины, знавшим условия заключения брачного договора, взять для себя дополнительную вне гражданской общины. Крупные домохозяйства не отказывались такой очевидной возможности расшить свою матримониальную стратегию. Таким образом, мы смело можем утверждать, что Солон основывал гражданство на законнорожденности внутри домохозяйства, принадлежащего к общине.

Возможно, мы найдем поддержку этой гипотезе, анализируя реформы Клисфена. Аристотель как-то неопределенно говорит о том, что после Клисфена гражданский статус требовал только отца-гражданина. Скорее всего, он имел в виду, что афинское гражданство после Клисфена стало предполагать добавление имени дема к отчеству. Значение этого двойного наименования совершенно ясно. Отчество обозначало, что отец признал отцовство над ребенком и, таким образом, этот ребенок —

законнорожденный. Название дема обозначало, что жители самого мелкого подразделения города признавали данного индивида как своего и поэтому готовы считать его гражданином. После 507 г. до н. э. статус гражданина рождался через законный брак отца, благодаря дему, к которому он принадлежал, – то есть благодаря мужчинам, не принадлежащим к его домохозяйству. До реформ Клисфена афиняне назывались отчествами и именем своего домохозяйства. Гражданство, вероятнее всего, приобреталось через законно женатого отца и его домохозяйство, то есть, благодаря наследованию по отцовской линии. Таковы выводы, к которым я пока пришла, и дальнейшие я делать пока не берусь.

Как бы ни была оценена достоверность гипотезы, высказанной выше, ясно, что в обществе, где разделение политической сферы и системы родства развивалось очень медленно, брак и условия существования жены нужно изучать в контексте рождения демократического государства.

Я начала свой очерк двумя вопросами. Почему женщины в Греции всегда отдавались замуж в сопровождении ценных предметов того или иного рода? И почему в Греции эпохи городов-государств условия, при которых делали такие дары, в каждом городе являются отличными?

Я заканчиваю двумя предполагаемыми выводами. В греческих обществах начала I тыс. до н. э. свободный дар невесты ассоциировался с социальной структурой, основанной на отдельных, моногамных домохозяйствах. Причиной того, что греческие города-государства приписывали разный статус женщинам, было то, что в определенный момент своей истории они сделали разный политический выбор.

В этой главе вы прочли лишь интерпретацию фактов; можно назвать ее своего рода повествованием или эссе. Автор в ней стремился приблизиться к истине, так что любые ошибки, которые могут скрываться в моих доводах, конечно же, подлежат строгой оценке. В «Метафизике» Аристотель описывает поиски, в которых находится философ: «Исследовать истину в одном отношении трудно, в другом легко. Это видно хотя бы потому, что никто не в состоянии достичь ее надлежащим образом и в то же время не терпит полной неудачи. Каждый говорит что-то поодиночке и этим ничего или мало (по правде сказать), добавляет к истине. Но, когда все изложенное складывается вместе, получается заметная величина. Так что – если дело обстоит примерно так, как говорится в пословице: «Кто же не попадет в ворота [из лука]?» – пытаться найти истину легко. Однако уже то, что, обладая некоторым целым, можно быть не в состоянии овладеть частью, – показывает трудность поисков истины».[153] Возможно, в эти ворота и трудно попасть, но я убеждена, что уже сама попытка приведет нас прямо к сути понимания греческих обществ.

Превратности биологической судьбы

Хотя глава, написанная Клодин Ледюк, переносит нас в самое сердце процесса социального воспроизводства в греческих городах-государствах, женщины как таковые остаются на заднем плане. Это демонстрирует ту степень, в которой, даже в браке (институте, где существование женщин было в наиболее полной мере признано обществом), судьба женщины определялась силами, находившимися вне ее контроля. Сама структура брака напоминает рисунки на вазах, изученные в четвертой главе, на которые невесты изображены в процессе передачи от одного дома (*oikos*) или хозяина (*kurios*) к другому.

Однако социальное воспроизводство зависит в первую очередь от воспроизводства биологического, и Алин Руссель использует широкий круг источников, чтобы по-новому посмотреть на этот критически важный аспект жизни женщины. Рождение и смерть были тесно связаны: смерть при родах, смерть от аборта, смерть новорожденного. Биологическая судьба, тем не менее, кардинальным образом модифицировалась социальным положением. Матроны – законные супруги римских граждан – были обязаны родить трех детей; после этого они могли передать функцию производства необходимой рабочей силы и удовлетворения сексуальных потребностей своих мужей рабыням и наложницам. Именно таким образом неравенство, эта фундаментальная черта античного общества, проявлялось среди женщин. Со временем, однако, акцент на женской добродетели обусловил распространение новой идеи: мужьям тоже следовало быть добродетельными супругами. Но как только эта благородная идея брака стала влиятельной, жены вновь оказались объектом желания со стороны своих мужей и тем самым были вынуждены столкнуться со смертельными рисками, прежде бывших уделом женщин, занимавших низкое социальное положение. Таким образом, как группа женщинам приходилось расплачиваться за равенство.

6

Политики телесности в Древнем Риме

Алин Руссель

Судя по греческим мифам, в мире поначалу никаких женщин не было, да и смертных тоже. В золотом веке не было необходимости трудиться, и не было женщин.[1] Вавилонская мифология и Библия также изображают мир без женщин – но это все миры, заселенные одинокими мужчинами. Во II в. н. э. Лукиан Самосатский (125–195?) – азиат, писавший по-гречески – описал общество без женщин у селенитов, живущих на Луне:

> Они рождаются не от женщин, но от мужчин. Браки происходят между мужчинами, и само слово «женщина» им неизвестно. Мужчина может стать «невестой» до 25 лет, после чего он может вступить в брак с другим мужчиной в качестве мужа. Селенитские «матери» вынашивают детей не в животе, а в икрах ног, которые раздуваются после зачатия. Когда приходит черед рождаться, ребенка не подставляют открытым ртом к живительному ветру... Среди селенитов есть мужская раса, называемая дендритами. Они рождаются следующим образом. Правое яичко мужчины отрезается и сажается в землю, и из нее вырастает дерево, напоминающее фаллос. На нем есть ветви и листья, а плодами являются орехи в локоть длиной. Когда они созревают, их срывают и очищают скорлупу, внутри которой сидит мужчина. Но половые органы не настоящие: одни сделаны из мрамора, а у более бедных – из дерева. Ими они оплодотворяют мужчин, с которыми вступили в брак...[2]

В приведенной выше сугубо «мужской» картине воспроизводства раздувание икр ног заменяет раздувание живота беременной, а разница в возрасте заменяет разницу полов. Но институт брака – в наличии! Антропологи, работающие в Ма-

рокко, недавно открыли похожую историю, которую рассказывают там о появлении ангелов. Иблис, предводитель группы восставших ангелов, якобы оплодотворил свою левую икру пенисом, растущим на правой икре. Образовавшиеся яйца можно высиживать до тех пор, пока не появятся другие ангелы, чье воспроизводство бисексуально.[3] Великолепный текст Лукиана утверждает, что само слово «женщина» было неизвестно селенитам, как будто бы при отсутствии слова обозначаемая вещь не может существовать. Однако, природа, как мы видим, предусмотрительно «обеспечила» мужчин-селенитов необходимым репродуктивным аппаратом.

Мы знаем и иной пример. Апостол Павел предсказал (в Послании к Галатам 3:28), что придет день, когда не будет в мире ни мужчин, ни женщин. Но этот новый мир был бы (без женщин) миром без воспроизводства, поскольку воспроизводство — удел женщин.

В древнеримском мире, как и везде, биология не являлась единственным определяющим фактором жизни женщин. Общество влияло на воспроизводство в той же степени, в какой на него могли повлиять природные способности. Каждое из обществ, составлявших Римскую империю, определяло репродуктивную жизнь по-своему. Однако, мне думается, есть смысл начать это изложение с обзора биологических данных. Затем мы рассмотрим вопрос о том, как общество воспринимало и распределяло между своими членами опасности произведения потомства. И наконец завершим это рассмотрение описанием перемен в общественном устройстве — тех, что коренным образом изменили жизнь женщин в эпоху поздней античности.

Биологическое предназначение женщин

Смертность

Смерть при родах. Для женщин, к которым обращался Св. Павел, ответственных за воспроизводство римского общества, материнство было участью — и было таковым для всех женщин вплоть до появления современной медицины. Вот несколько фактов. В 117 г. Римская империя занимала около 5,18 млн кв. км (впоследствии сократилась до 4,14 млн кв. км). Ее население могло достигать шести миллионов. Римские женщины имели столько же шансов дожить до брачного возраста, что и мужчины. Средняя продолжительность жизни составляла от двадцати до тридцати лет.[4] При этом, однако, уровень детской смертности при-

ближался к двумстам на тысячу – и эта цифра сопоставима с другими доиндустриальными обществами. В обществах, где уровень смертности был очень высок, различия между общественными классами практически не имели значения, кроме того, факторы риска при деторождении зависят и от структуры питания, которая может влиять на размер таза и структуру костей.

Трудно сегодня определить возрастной состав мужского населения древнего Риме; еще труднее – женского. Дети почти не представлены в единственно доступных нам «документах» той эпохи – надгробных надписях, содержащих информацию почти исключительно о взрослых жителях городов высшего и среднего класса. Во многих случаях женщину, чей муж умер раньше нее, погребали без надписи. В римской Африке надписи, чтящие память пожилых женщин, вообще крайне редки. Женщины в целом мало принимались в расчет: республиканский ценз учитывал только тех женщин, которые, получив наследство, должны были платить военный налог. В конце III в. Диоклетиан объявил перепись всей Империи для того, чтобы ввести поголовный налог. Женщин сосчитали, но не на равных с мужчинами: в сельских территориях Фракии, например, две женщины считались за одного мужчину. До этого женщин не пересчитывали вообще.

Роды были смертельным риском практически для всех женщин, всех общественных классов. Возможно, от 5 до 10% беременностей заканчивались смертью матери либо во время родов, либо после.[5] В I в. грамматик Варрон полагал, что имена Прорса и Антеворта (Зад и Перед), два лица Карменты, богини деторождения, означали два возможных положения плода в утробе. 11 и 15 января, матроны, чьи предки построили храм в честь Карменты, устраивали празднества в честь этой богини на Капитолийском холме. Пять веков спустя Августин Гиппонский, который читал Варрона, написал, что богиня Кармента раскрывала судьбу новорожденных.[6] Культ богинь Антеворты и Прорсы также связывался с фазами луны, которая толстеет как беременная женщина с тем, чтобы вернуться к своей прежней тонкой фигуре. Августин убеждал христианских женщин не поклоняться римским богиням и предлагал им обращаться к Добродетели (*Virtus*) и к Счастью (*Felicitas*); но когда возникала опасность, его проповеди перестали пользоваться популярностью.[7] Фелицита, христианская мученица, умерла вместе со своей хозяйкой, а Перпетуя – в амфитеатре Карфагена как раз после родов. Жития святых со времен поздней античности описывают женщин в муках родильной горячки, взывающих к этим именам.[8] Повитухи и медики никогда не могли быть уверены, что роды пройдут благополучно. Возможно, для того, чтобы уменьшить собственную ответственность, они утверждали, что роды после восьми месяцев смертельно опасны

для матери и ребенка, тогда как роды жизнеспособного потомка в семь месяцев считались легкими.[9] «Если жена — та *rara avis* (редкая птица. — *О. Л.*), добродетельная и кроткая женщина, мы стенаем вместе с ней в родовых муках и страдаем, если она в опасности», — писал Сенека в своей книге о браке.[10]

Было общеизвестно, что размер таза роженицы влиял на успешность родов. Доктора советовали формировать тело младенца пеленанием в первые два месяца. Чтобы уменьшить окружность груди и плеч девочки, ее кормилица или мать должны были их туго пеленать, в то время как бедра оставались не спеленутыми, чтобы как раз таз был широким. Бедра мальчика пеленались всегда.[11]

До описания христианских чудес мы имеем мало источников о деторождении в среде бедняков. Смерть во время родов или от инфекции была распространена и в среде аристократии. Дочь Цицерона Туллия после развода родила мальчика и умерла через месяц после родов.[12] Отец, любивший ее как сына, почтил ее память панегириком, насыщенным литературными аллюзиями, которые обычно писались на смерть ребенка мужского пола. В одном из своих поместий недалеко от Рима он построил маленький храм в ее честь.

Невзирая на опасности деторождения, женщины больше опасались бесплодия. Древние медики писали трактаты об аменорее, одном из признаков мочеполовой инфекции, которая приводила к бесплодию.[13] В языческие, как и в христианские времена, римские женщины просили божественного содействия деторождению. В связи с этим античные источники больше говорят о мужской импотенции, вызванной недоеданием, чем о женской аменорее. Когда еды не хватало, что нередко случалось в Римской империи, особенно в конце IV в., ни мужчины, ни женщины, не были в состоянии произвести потомство.[14] И вот, когда ребенка долго не было, супруги обращались к богам (или к Богу), как нам известно из текстов, надписей и христианских рассказов о чудесах.[15]

Детская смертность. Если женщины не умирали в родах, оставалась большая вероятность, что им придется стать свидетелями смерти собственного дитяти. Всем социальным классам были знакомы подобные потери. Чтобы утешить свою знакомую, потерявшую сына, Сенека перечислил великих людей, переживших такое же несчастье.[16] По всей Империи женщины и их мужья молили богов защитить их не родившихся, только что родившихся или маленьких детей. Деревянные и каменные фигурки спеленатых младенцев широко использовались в качестве священных предметов в Этрурии[17] и Галлии[18]. Молитвы за здоровье детей писались на папирусах и других материалах. Египетский амулет в форме матки, запертой на замок, изображает женщину с растрепанными волосами как будто в процессе родов; надпись под рисун-

ком гласит «Закрой себя, лоно!».[19] Чаши из окрестностей Евфрата носят надписи, предупреждающие об опасности, исходящей от Лилит, женщин-демонов, которые, как считалось, убивали младенцев в материнской утробе. Считалось, что пророк Илия оберегал женщин от этих нападок: «Лилит встретила пророка Илию и сказала ему: Господин Илия, я иду в дом к женщине в родах и в смертных муках чтобы принести ей смертный сон и забрать дитя, которое она носит, чтобы высосать его кровь, его костный мозг и проглотить его плоть».[20]

Никто не знал наверняка, когда душа вселяется в тело младенца, но все верили, что душе трудно прикрепиться к материи. Так как она приходила или уходила, не в состоянии принять решения, то ребенок мог ежеминутно быть живым, или же умереть. Присутствие святых при родах способствовало тому, что душа решала укорениться в тельце младенца. Язычники и христиане разделяли эти верования, и матери ждали того момента, когда душа ребенка возвратится. Христиане верили, что душа на время посещала душу мертворожденного младенца, и, что во время этой «передышки» возможно крещение.[21] Тела умерших детей не заворачивались в покровы, но захоранивались прямо в землю, и не всегда на тех кладбищах, где хоронили других. Когда раскапывают древние кладбища, останки детей часто находят вместе, часто в количествах, не соответствующих общему количеству могил. Мы можем по большей части судить о детской смертности, исходя из знаний о других периодах и из горестных надписях родителей в храмах. Статистика вряд ли могла быть более красноречивой.

Указы Августа о браках сенаторов и всадников в 18 г. до н. э., а также о наследовании в 9 г., определяли брак и родительство как условие наследования. Девочки двенадцати и мальчики четырнадцати лет (официальный возраст вступления в брак) во время переписи были пересчитаны. Однако даже в высших классах, подвластных имперским указам детская смертность была так высока, что человека считали родителем, только если он или она произвели на свет двух детей, доживших до трех лет, или же трех младенцев, которые прожили хотя бы три дня.[22] В своих утешительных речах, обращенных к матерям, Сенека щедро приводит примеры женщин, которым довелось пережить смерть своих детей, в частности, он говорит о Корнелии, матери Гракхов, потерявшей десять из двенадцати детей и затем ставшей свидетельницей убийства двоих оставшихся.

В конце IV в. христиане стремились после исполнения семейной обязанности произведения потомства соблюдать полное воздержание. В частности, когда Мелания, богатая наследница, чьи родители выдали ее замуж в 14 лет, стала убеждать своего семнадцатилетнего мужа обратиться к благочестивому воздержанию, он предложил ей подождать,

пока она не родит двоих детей. Далее жизнь ее сложилась так, что Мелания вначале потеряла дочь, которой не было и двух лет, а затем сына, поскольку у нее случился выкидыш, что — без сомнения — было следствием неустанных ночных молитв у святых могил. Чтобы показать, как эта молодая женщина самоотверженно заботилась о других, биограф Мелании приводит эпизод, когда та приходит к постели «женщины в опасности», поскольку у той мертвый плод застрял в утробе.[23] Мелания кладет платок, который получила от святого, на живот женщины, — и плод немедленно выходит наружу. Двое других аристократов — Павлин из Нолы и его жена Терасия — тоже решили посвятить свою жизнь Богу, но сначала позаботились о продолжении рода. Однако, когда их ребенок умер, они восприняли это как Божье знамение, похоронили тело рядом со святым и больше не пытались иметь детей.[24]

Даже самые сильные меры предосторожности в богатейших домах не могли предупредить детскую смертность. Во время расцвета империи матери-аристократки далеко не всегда соглашались кормить своих детей, полагаясь на то, что здоровые кормилицы сделают это лучше. Кормилицы тщательно отбирались по совету врачей и жили в доме, либо находились под постоянным наблюдением. Использование кормилиц в Древнем Риме способствовало сохранению жизни малышей, а отнюдь не подвергало их дополнительной опасности, как то стало типичным для Европы времен Просвещения.[25]

Женщины беспокоились о судьбе своих детей в загробном мире. Мифические рассказы о матерях, которые спускались в Подземное царство в поисках похищенных отпрысков, как то сделала Деметра в поисках своей Персефоны, явно были способны растрогать живущих. На сирийских коропластах изображение воссоединения матери и дочери повторяет объятия Эрота и Психеи.[26] Сирийцы боготворили Деметру, которая сама предложила воспитать сына элевсинского царя и смогла сделать его бессмертным. Во всей Империи женщин трогала история история Исиды, отправившейся на поиски Осириса, ее расчлененного сына и мужа, чью смерть они оплакивали каждый год 28 октября. Имя Исиды упоминалось в надгробных надписях на могилах умерших сыновей.[27] И потому если даже предположить, что половина надписей с именем Исиды в Италии (до 85% в главных портовых городах) была сделана иммигрантами с Востока, все же остальные говорят об аналогичных чувствах ее западных приверженцев.[28] Отождествление себя с Исидой не было проявлением женского мазохизма и отнюдь не свидетельствовало об отсутствии здравого смысла, несмотря на хамское замечание Сенеки: «Они стенают, даже если никого не потеряли. Что ж, можно и повыть раз в году».[29] Согласимся, что все же это было, скорее, признание глубины переживания материнской утраты.

Общество и экология

Общественное устройство сильно влияло на «экобиологические» условия жизни женщин. В античном Средиземноморье у женщин не было никаких возможностей выбирать: женщина не выбирала безбрачие, как не предпочтала замужество, и она же не выбирала новое замужество после вдовства.

Сегодня нам, конечно, ясно, что не существует и никогда не было чистой демографической экологии: ни у животных, ни у людей.[30] Мы все учитываем социальные факторы, поскольку общество в значительной степени регулирует биологическую судьбу, а следовательно, и смертность женщин. Уже не имеет смысла говорить о демографической экологии или экологической демографии, с тех пор как человеческие существа начинают регулировать воспроизводство социальными способами.[31] И эти усилия направлены именно на женщин.

Возраст вступления в брак. Женщины античности – не только гречанки, римлянки, еврейки – были обязаны вступать в брак, чтобы выполнить свое материнское предназначение. Хотя девочек иногда и бросали на произвол судьбы, все же практика эта не была распространена повсеместно, так что в дохристианские времена немногие женщины оставались незамужними. Девушки не задумывались о том, когда им выходить замуж: у ни х просто не было выбора. Брачные контракты заключались между отцом невесты и ее будущим мужем, так что ее согласия никто не спрашивал.[32] Когда римляне начали настаивать на том, чтобы согласие девушек как-то фиксировалось, это стало великим нововведением.

Законы Рима определяли возраст, с которого дочь, переданная супругу отцом, официально должна была стать матроной, то есть женой со всеми привилегиями, определяемыми брачным законодательством. Этот возраст начинался с двенадцати лет. В других обществах, входящих в Империю, так рано девушек замуж не выдавали, по крайней мере до тех пор, пока влияние Рима не стало определяющим. На греческих территориях девушек обычно выдавали замуж после завершения пубертатного периода, в возрасте между шестнадцатью и восемнадцатью годами.

Пубертат. Согласно древним медицинским текстам, девушки в то время достигали половой зрелости около четырнадцати лет.[33] Любопытно, однако, что в те времена считалось, что на возраст половой зрелости женщины можно повлиять. Кроме того, многие полагали тогда, что излишние физические нагрузки могут приостановить взросление мальчиков.[34] В конце I в. медик Руф отмечал, что пубертат наступает раньше у девочек, которые не занимались физическими упражнения-

ми, особенно у тех, которые ничем не утруждали себя. Он рекомендовал ранние браки, но советовал быть осторожными, поскольку — полагал он — матка у молодых девочек может быть слишком слаба и молода, чтобы выдержать беременность.[35] Озабоченный ранним началом менструаций у девочек, он рекомендовал им физические упражнения — игру в кегли и хоровое пение, дабы предупредить раннее взросление.[36] Он утверждал, что сами женщины замечали, что пение и танцы способны отодвинуть сроки пубертата и нарушить менструальный цикл. У многих прекращались менструации во время коллективных соревнований, поскольку те требовали значительных усилий и выносливости.[37] Идеи Руфа о физических упражнениях подтвердились: современные исследования показали, что регулярные занятия спортом могут замедлять взросление и первую менструацию на значительный период (до трех лет[38]). Для того, чтобы менструации у девушек начинались возможно раньше, другой врач, Соран рекомендовал диету. Согласно его методу (в некотором смысле противоположном методике Руфа) девушек следовало не перекармливать, давать возможность почаще отдыхать, занимаясь несложными, пассивными видами деятельности — вроде катания в колясках и массажа.[39] Оба медицинских направления показывают, что люди древности знали о влиянии атлетической деятельности и физического труда на половое созревание женщин. Нам же не стоит самонадеянно гадать о среднем возрасте полового созревания в те далекие времена, положимся на мнение древних медиков: это — четырнадцать лет.

Ранние браки. Марсель Дюрри, узнав, что марокканские девушки выходят замуж до наступления пубертата, и что молодые супруги в этих браках немедленно начинают жить половой жизнью, обратился к греческим и латинским текстам. В них он обнаружил древние доказательства подобных практик. Несмотря на то, что многие исследователи не соглашались с его открытием, им пришлось уступить под напором доказательств. Вопрос лишь в том, насколько широко были распространены подобные браки. Доказательства же ранних браков многочисленны: надгробные надписи упоминают невест десяти и одиннадцати лет. Однако, признавались ли эти браки законом? Письменные документы говорят о матерях в возрасте тринадцати лет, например, жене Квинтилиана, прославленного ритора, человека с завидной репутацией преподавателя, безупречного, благопристойного поведения.[40] В одном египетском папирусе имперского периода также упоминается тринадцатилетняя мать.[41] Очевидно: раз матерям было по тринадцать лет, значит, они достигли пубертата в двенадцать. Надгробные же надписи вряд ли смогут дать нам ответ на вопрос, вступали ли в сексуальные от-

ношения с мужьями девочки, вышедшие замуж в десять лет (то есть до пубертата).

Думаю, что ключом к проблеме является позиция античных медиков по поводу брака. Римляне пытались научно обосновать выдачу замуж девочек до пубертата, сформулировав тезис о том, что ранние сексуальные отношения облегчают наступление менструации. Например, многие их тех, к кому обращал свои труды врач Соран Эфесский, стойко верили в то, что девственницы страдают от «закупорки влагалища».[12] Учитывая подобные весьма настойчивые заверения о том, что дефлорация должна предшествовать появлению менструации, неполовозрелые браки должны были быть весьма распространенными. Женщины, и более всего акушерки, эти ходячие энциклопедии гинекологии, оставляли тогдашних италийских мужчин в полном неведении о строении женских половых органов, начиная от девственной плевы (если она имелась) до шейки матки.

Думаю, что римские матроны, сами рано выходившие замуж, не возражали против существовавшей практики. Они были всегда готовы услужить, обследуя возможных невест на способность к деторождению. Их суждения основывались на таких критериях, как форма лица, ширина таза и общее физическое развитие, о котором уверенно говорилось, что тело матери не должно быть слишком мягким или женственным.[13]

Неполовозрелые замужества были широко распространены в Римской империи. Еврейские девушки также выходили замуж с двенадцати лет.[14] Поскольку же римское законодательство не считало брачными отношениями сексуальные связи с девочками до исполнения им тринадцати лет, постольку мужчин нередко обвиняли в адюльтере с их избранницами, достигшими двенадцати и менее лет. Императоры из династии Северов ввели официальное наказание в отношении подобных юных прелюбодеев в начале III в.[15] Но род Северов происходил из Сирии и Африки, поэтому трудно сказать, возникло ли римское законодательство под влиянием иудейского, или наоборот.

Во Второзаконии (22:13–21) обсуждается вопрос о том, как судьи должны разбираться с заявлением мужа о том, что его его жена, вопреки желанию и воспитанию отца, все-таки не сохранила девственности до свадьбы. В тексте родителям такой невесты рекомендуется представить запятнанную простынь с брачного ложа в качестве доказательства дефлорации. В противном случае судья должен был объявить девушку распутницей, живущей в отцовском доме.

Во времена Римской империи раввины стали рассматривать этот вопрос по-новому. Они пользовались текстом Второзакония для того, чтобы определить наказание за прелюбодеяние невесты.[16] Но теперь во-

прос ставился иначе: вела ли себя девушка, слишком молодая для официального замужества, распутно? Отрывок из Второзакония указывает на то, что простыня с брачного ложа была тогда единственным доступным доказательством девственности невесты. Следовательно, предполагалось, что у любой женщины, выходившей замуж, должна была течь кровь. Физическое обследование девушки, столь ужасавшее Св. Амброзия в конце IV в., вероятнее всего, было как раз римским изобретением. Оно-то и должно было давать ответ на вопрос до начала брачной церемонии: была или не была невеста обесчещена.[47] Эта христианская практика была одной из множества существовавших тогда способов проверки акушерками репродуктивных способностей будущей невесты — способов, порицаемых Сораном во II в. Для иудеев простыни, как и сам страх разоблачения, были серьезным средством устрашения. Между тем, женщины прекрасно знали, что дефлорация не всегда сопровождается кровотечением. В *Описании Аравии* Карстона Нибура (1773 г.) говорится, например, о том, каким доказательствам девственности невесты верили мужчины Йемена.[48] Так, молодые женщины, чьи органы не сохранили признаков девственности, могли заявить, что потеряли ее в результате несчастного случая. (предусмотрительный отец одной молодой невесты нашел свидетелей, подтвердивших, что его дочь упала с верблюда). Другой способ проверки, применяемой в Йемене, был химическим: лимонный сок якобы окрашивал кровь девственницы в зеленый цвет, а растлившей девственность — в черный. Некоторые семьи предпочитали утверждать, что у женщин их рода не было кровотечения при дефлорации и находили документы из далекого прошлого, подтверждавшие это. Иногда будущие мужья хотели получить любое подтверждение, что половые органы невесты «достаточно плотно закрыты» (так Соран описывал органы девственниц). Короче говоря, если запятнанная простынь была неоспоримым доказательством девственности, то другие способы доказательства этого так же существовали были взаимозаменяемы, а там, где женщине трудно было доказать необходимое, выход из пложения все же было можно найти.

В Палестине во II в. до н. э. иудеи достигли совершенства в хирургической процедуре по восстановлению крайней плоти у обрезанных мужчин — это было иногда необходимо для того, чтобы они смогли принять участие в греческих спортивных состязаниях. Вполне возможно, что существовала и соответствующая процедура восстановления девственной плевы. В любом случае, эта процедура была весьма востребована, и есть сведения, что Юлий Африкан упоминал о такой возможности.[49] Конечно, период с I по XVIII в. — очень долгий, и за это время — как показывает подробное и тонкое расследование Нибура — появилась

целая процедура строгой анатомической проверки равно как и масса технических хитростей, позволяющих ее избежать. Например, иудеи Римской империи верили, что первый коитус, который вызывает кровотечение (а оно в свою очередь – верный признак девственности), никогда не приводит к беременности. Поэтому, чтобы объяснить случаи беременности женщин при первом сексуальном опыте, они объясняли произршедшее тем, что дефлорация была осуществлена до него, посредством рук.[50] В поздней античности девственность была настолько важной характеристикой невесты, что упоминалась как главный элемент различных языческих любовных историй.[51]

Великую ценность девственности и желание обладать девственной женой можно обнаружить в трудах великих христианских проповедников. Иоанн Златоуст в конце IV в. с глубоко личной интонацией отговаривал вдов от повторного замужества: «Как я говорил прежде, мы, мужчины, сделаны таковыми: из ревности, тщеславия и кто знает, каких еще причин, мы больше всего любим то, чем никто до нас не пользовался и не потреблял, дабы быть первым и единственным хозяином». Далее он сравнивает женщин с одеждой и мебелью.[52]

История девственности Марии, ставшая впоследствии признанной частью христианской доктрины, возникла в мире, где проверка девственности одной из самых распространенных практик. Рабыни, чья девственность могла быть доказана, продавались за большую цену.[53] Когда римская традиция ранних браков распространилась по всей Империи, стало престижно жениться на девушках двенадцати лет и моложе. Византийские юридические записи сохранили следы таких браков, как показала Эвелин Патлажан. Женщины, не смущаясь, сообщали, что они вышли замуж в возрасте одиннадцати лет «до появления лобковых волос». Бывало и так, что браки с малолетними заключались с условием, что молодой супруг не будет пытаться вступить в сексуальный контакт с девочкой, которая еще не повзрослела. Один документ, правда, показывает, что муж нарушил свое обещание и покалечил девочку, принудив ее к совокуплению, к которому ее организм еще не был готов. Несмотря на отрывочность подобных свидетельств, комментарии древних юристов позволяют предположить, что такая практика не была редкостью.[54]

Для девушки, вышедшей замуж с началом пубертата или вскоре после того, половая зрелость практически совпадала с вынашиванием детей. Рано выйдя замуж, римские женщины могли забеременеть, таким образом, в любой год – от тринадцати до пятидесяти лет. Современная женщина, выходящая замуж в двадцать четыре, способна выносить семь или восемь детей, если она кормит своих младенцев, или десять и даже пятнадцать, если не вскармливает.[55] Насколько больше детей мог

ла выносить женщина древнего Рима, даже если считать, что продолжительность ее жизни была короче?

В древних обществах одна из пяти беременностей вполне могла закончиться смертью матери. В Риме, где ранние браки увеличивали возможное количество беременностей, этот риск у женщин должен был быть выше, ведь существовавшие методы социального контроля вполне допускали, что мужчина может жениться на очень молодой девушке. И все мужчины, разумеется, этого и хотели.

Планирование семьи

Когда Тацит пишет, что германцы считали постыдным ограничивать размеры семьи, он дает нам понять, что римлян эта проблема весьма беспокоила.[56] Он также упоминает осуждение детоубийства иудеями, которые, как он говорит, похотливы, потому что заставляют своих жен вынашивать много детей.[57] Всех удивляло и то, что так много детей оставляли в семье египтяне.[58] Иудеи Империи, такие как живший в I в. Флавий Иосиф, не соглашались с римлянами в вопросах деторождения.[59] Даже в Риме законодательство Августа предлагало родителям оставлять у себя первых трех детей из родившихся. Отказ от мальчиков был также распространен, как и от девочек. У нас нет возможности узнать наверняка, было ли количество оставленных без семьи девочек больше, чем мальчиков, хотя есть серьезные основания предположить это. Тем не менее, девочек, как и мальчиков, считали по некой «квоте» на трех детей, требуемой эдиктом Августа. Римские отцы хотели обезопасить себя от риска слишком большого числа претендентов на наследство. Отец, состоявший в законном браке, имел право решить судьбу каждого ребенка еще при его рождении.

Мы не знаем, как много детей оставлялось вне семьи (экспозировалось), и как эта практика осуществлялась в различных общественных классах. Принято было, однако, следовать закону и упоминать это в записях.[60] Закон, например, запрещал мужчине брать в дом и затем усыновлять оставленного ребенка, что в Египте было весьма распространенной практикой. Тем не менее, ясно одно: нежеланные дети считались нежеланными с момента зачатия, хотя беременность и могла быть доношена до конца. (Младенцы с увечьями представляли особый случай: даже до того, как отец принимал такого ребенка или решался отказаться от младенца, его судьба решалась акушеркой: она-то и прерывала жизнь ребенка, чье несчастье было в том, что он родился неполноценным).

Во все времена в древнем мире бедняки бросали или продавали своих детей.[61] В 315 г. император Константин принял решение обеспечи-

вать бедняков едой и одеждой, чтобы препятствовать детоубийству, и оное было запрещено его законом.[62] Из законодательства мы также знаем, что наследники иногда пытались избавиться от еще не рожденного ребенка, который мог выставить встречные требования на собственность.[63] Только отец мог приказать отказаться от ребенка при рождении. Более того, у отца оставался контроль над собственным потомством даже после смерти, и он мог указать в своем завещании, что желает отказаться от любого из рожденных после его смерти детей. В завещании можно было указать также, что, если после смерти отца родится мальчик, – то это дитя следует лишить наследства, оставляя на усмотрение матери, бросить его или нет. Если рождалась девочка и отец решал ее оставить, мать имела право получать ее долю пропитания.[64] Иными словами, отнюдь не аборты или не только они были основным способом сокращения размеров семьи.

Во всех случаях отец, рожденный свободным римским гражданином, обладал полной властью над своим потомством. По закону Двенадцати Таблиц (V в. до н. э.) муж мог развестись с женой, которая отказывает отцу в *patrum*, или продукте брака, от которого он один имел право отказаться.

Контрацепция. Что могли сделать женщины, чтобы избежать нежелательных беременностей и, как следствие, необходимости отказываться от ребенка или, того хуже, лишать его жизни? Прерванный половой акт, который зависел от согласия мужа, был неэффективен и редко применялся. Медики советовали мужчинам не удерживать сперму на основании того, что это могло бы вызвать проблемы с почками и мочевым пузырем.[65] Хирургическая стерилизация не применялась, хотя эти техники использовались на животных, особенно на свиньях.[66] Атлетам делали удаление семенных протоков, как мы знаем со слов Галена, который ниже в том же самом тексте говорит также о возможностях удаления яичников – но речь у него идет уже о животных и животноводстве в Каппадокии.[67]

Римские женщины считали, что возможно вступить в сношение и все же предотвратить зачатие. Наши знания об этих представлениях, разумеется, исходят из текстов, написанных мужчинами, в основном медиками.[68] Зачатие считалось бесспорным, если мужская сперма полностью поглощалась женской маткой. Чтобы предотвратить зачатие, следовало воспрепятствовать этому поглощению. Если женщина немедленно поднималась после соития и мыла гениталии, – она могла предотвратить зачатие. Маточные кольца и вагинальные инъекции тоже применялись, но их действенность была ограничена.

Основными средствами предотвращения беременности были различные отвары и зелья, схожие с теми, что применялись для того, что-

бы вызвать прерывание беременности. Для этих целей в странах Средиземноморья широко использовались жесткие виды слабительных и рвотных средств, как будто матку, как и желудок, можно было заставить исторгнуть содержимое. В трудных случаях принимали чемерицу (ядовитое болотное растение), хотя всем были известны побочные эффекты, приводящие к смертельным исходам.[69] Даже сегодня, в XX в., берберские женщины с Атласских гор пользуются отварами на основе артемизии, что считается у них действенным средством защиты незамужних девушек от нежелательной беременности. Средство достаточно эффективно и не вызывает бесплодия. Артемизию использовали и в древние времена.[70] Это было не единственное растение, употребляемое с такими целями, и мы просто не знаем, какое предпочтение оказывалось эффективным средствам перед малоэффективными составами.

Аборт и его опасности. На примере спонтанных выкидышей многим акушеркам было известно, что прерывание беременности может быть смертельно опасным, но не это останавливало медиков от вмешательств.[71] Их больше беспокоил тот факт, что аборт потенциально мог служить способом сокрытия супружеской неверности, и врач, соучаствовавший в таком преступлении, подвергался такому же наказанию, что и упросившие сделать аборт любовники. Соран делал аборты только в случаях, когда девушка была так молода, что беременность могла необратимо искалечить матку. В таких случаях аборт хирургическими средствами (с помощью зондажа) считался целесообразным.[72]

Об абортах в Риме мы знаем из двух типов источников: медицинских трактатов и юридических документов. О праве и законах обычно вспоминали тогда, когда назначение и использование отваров приводило к смерти женщины. Производство аборта могло закончиться обвинением в убийстве, если врач использовал механические средства (например, металлический зонд).[73] Если же смерть наступала после назначения отвара, то преступление классифицировалось как отравление. Закон, таким образом, наказывал не за сам аборт, не за убийство ребенка (который принадлежал отцу), а за смерть матери.

Если женщина умирала при попытке сделать аборт, человек (мужчина или женщина), предписавший ей принятие определенного состава, мог быть запросто обвинен в отравлении или злой магии. Римляне не проводили четкого разделения между ядами, любовными зельями и лекарствами.[74] «Отрава» считалась приемлемой до тех пор, пока не становилась убийственной. Если воздействие отвара или настоя было непредсказуемо, сама пациентка не несла за это ответственности. Только человек, прописавший его, подвергался наказанию.[75] При подозрении в отравлении от подозреваемого отравителя (или отравительницы) доби-

вались признания в злом умысле. При этом отвары для прозводства аборта выделялись в специальную категорию. Поскольку личность прописавшего отвар была известна, постольку разбирательство могло быть начато немедленно. То же самое касалось афродизиаков.[76]

Вопрос о том, является ли жена жертвой *injuria*, решал муж, и в этом случае дело направлялось в суд.[77] Если судить по текстам законодательства, то среди тех, кто прописывал зелье, хорошее или плохое, обычно попадались женщины.[78] Женщина, которая убила подругу, пытаясь помочь ей прервать нежелательную беременность, подвергалась риску изгнания своим мужем, потери приданого и тюремного заключения.

Разделение труда

В обществах с высоким уровнем смертности – то есть во всех обществах, предшествовавших нашему, – вопрос о роли женщины был ключевым определителем демографической структуры. В античном мире некоторые женщины предназначались для воспроизводства избранных групп или классов: например, граждан или членов иудейской общины. Поскольку женщины выходили замуж очень рано, мы можем задаться вопросом: как ограничивалось общее число рождений, если ничего нельзя было поделать ни с детородной способностью сексуально активных женщин, ни с уровнем детской смертности?

В древних средиземноморских обществах уровень смертности составлял примерно сорок человек на тысячу. У нас нет информации о количестве зачатых детей, количестве абортов и детоубийств, равно как случаев отказа от воспитания девочек. Древние легко говорили о подобных явлениях, пока сначала иудеи, а затем и христиане не начали критиковать их как «языческие». Мы знаем, что аборты, детоубийства и отказы от дочерей практиковались, но мы не знаем, насколько обычной была такая практика.

Огромная территория, завоеванная римлянами, была заселена множеством народов, чьи традиции и письменные законы, регулировавшие семейные отношения, сильно различались. Законы об инцесте, передаче гражданского или этнического статуса, роли женщин в такой передаче – законы, считавшиеся этническими особенностями – сравнивались, сопоставлялись и, в конечном итоге, встраивались в иерархию этических норм. Превосходство римлян было признано всеми; те, кто хотел войти в сообщество завоевателей, входил в него, принимая римские законы.

Объединение средиземноморских народов под эгидой римского законодательства в начале III в. и позже, подчинение правилам и установкам христианской церкви (среди которых отнюдь не все оказались включены в законы Западной и Византийской империй) трансформировали жизнь женщин региона, ставшего колыбелью западной цивилизации.

Воспроизводство и статус

Статус отдельной личности был базовым понятием для всех социальных статусов в средиземноморских обществах. Женщины составляли неотъемлемую часть иерархии. Основным социальным различием было различие между свободным (будь то мужчина или женщина) и рабом. Воспроизводство рабского труда — а эта задача была отведена рабыням — была самой, что ни на есть, насущной заботой рабовладельцев.

Ни одно средиземноморское общество не позволяло одним своим членам брать в рабство других. Римлянин не мог владеть рабом-римлянином; иудей не мог поработить иудея; грек не мог взять в рабство грека. Женщина, изнасилованная в плену, сохраняла свое достоинство в Риме, равно как и любой другой гражданин, попавший в плен, после освобождения возвращал себе все юридические права.[79]

Воспроизводство рабов. Забота о регулировании рождаемости рабов лежала на рабовладельцах. Это относилось и к греческому миру, включающего римскую часть Египта, и к северной части Империи.[80] Из «Домостроя» Ксенофонта, широко известного труда, переработанного учеником Аристотеля в некое справочное руководство и переведенного на латынь Цицероном, римские читатели могли узнать, что мудрое управление предписывает держать мужчин и женщин-рабов отдельно, а сексуальные отношения между ними разрешать в качестве награды. Рабам не позволялось вступать в сексуальные контакты с рабынями других хозяев. С 52 г. римская женщина, переспавшая с рабом без разрешения его хозяина, сама становилась рабыней.[81] Продажа бесплодной рабыни могла вызвать горячие судебные споры, результатом которых могло стать аннулирование сделки, если бесплодие было результатом болезни; сделка сохранялась в силе, если дефект был врожденным. Юристы основывали свои аргументы на аналогии с продажей стерилизованной свиньи, которую закон требовал вернуть хозяину, если покупатель не был информирован о факте перед продажей.[82] Другая аналогия проводилась с продажей евнуха, которого следовало вернуть продавшему его, если тот страдает от болезни, не обнаруженной до совершения сделки. (Красивые евнухи ценились выше, чем другие мужчины). Срав-

нение женщин со свиньей очень показательно. Свиньи, которых не использовали для воспроизводства, стерилизовались для получения более вкусного и нежного мяса. Таким образом, некоторые свиньи откармливались для удовольствия будущих едоков, тогда как другие — использовались для воспроизводства: это должно было заявляться перед продажей.

То же самое правило применялось к рабыням: некоторые предназначались для воспроизводства, другие для удовольствия хозяина. В VI в. Епископ Цезарий Арелатский (470–543) риторически вопрошал, позволит ли свободная женщина, принимавшая снадобья с целью аборта, сделать это своим рабыням или женщинам-колонам[83]? Но едва война перестала быть источником новых рабов, как воспроизводство рабочей силы превратилось в необходимость. Женщины-рабовладелицы действовали точно так же, как и мужчины: эксплуатировали тела своих подчиненных. Статус управлял чувствами. В конце II в. в Александрии христианские женщины, нисколько не смущаясь, позволяли мыть себя рабам-мужчинам. Они просто не видели в рабах мужчин.[84]

Древние верили, что рабы не имеют сексуальных предрассудков. Персонаж одной комедии, написанной в Галлии в IV в., рассуждает о прелестях рабства: раб может нагим купаться вместе с рабынями и держать на руках их нагие тела, которые хозяин может видеть только в одежде.[85] Но миф об абсолютной неразборчивости рабов опровергается надгробными надписями, которые повторяют благочестивые высказывания о браке, часто повторяющиеся на могилах свободных граждан.

Свободные женщины и передача гражданского и этнического статуса. До 212 г. в. в городах Средиземноморья существовало, по крайней мере, теоретически еще одно важное отличие, разделявшее граждан и неграждан. Для иностранцев существовала, конечно, потенциальная возможность стать гражданами, равно как договоренность о том, что статус гражданина мог быть передан в случае, если мужчина женился на женщине другой нации или племени. Иудеи, чьи законы отличались от законов императорских, также создали условия для браков между евреями и не евреями. Нееврейская сторона включалась в общину: мужчина через обучение и обрезание, женщина через религиозный ритуал. У римлян существовало немало договоров с завоеванными италийскими племенами; распространяя латинское право на город или народ, они всегда считали законным заключение браков между местным населением и римлянами. Греческие города были менее щедры на обеспечение гражданства для «иностранцев» — даже для граждан других греческих городов. Греческие города в Египте не признавали браков греческих мужчин с египтянками. На большей части территории Ближнего

Востока, подчиненной грекам – Сирии, Палестине, Египте, – ни греческое, ни римское право не были преобладающими. Когда люди из этих мест приезжали на запад, к ним относились как к иностранцам и не позволяли вступать в брак с местными жителями. Вопрос гражданства и этнического статуса возникал постоянно.

В определении гражданства разные общества отводили женщинам различную роль. Если муж и жена имели равный статус, то вопрос не вставал. Ребенок двух рабов всегда и везде мог быть только рабом, ребенок двух граждан – гражданином, ребенок двух членов одного племени – членом того же племени. Проблема вставала только тогда, когда муж и жена имели разный статус, или же ребенок был незаконнорожденным.

В римском праве женщина, принесшая в мир дитя, подпадала под одну из нескольких категорий: полноправная жена и *матрона* (мать и гражданка); наложница – матрона или нет; жертва изнасилования, но все-таки матрона; женщина, обвиняемая в прелюбодеянии или недостойном сексуальном поведении, то есть уже не матрона. Пока женщина считалась матроной, ее ребенок, законный или не законный, считался римским гражданином. По иудейским законам любой ребенок, родившийся от еврейской матери, опять-таки вне зависимости от законности его рождения и или социального ранга, являлся евреем. Надгробные надписи иногда подчеркивали передачу статуса по материнской линии: имярек, сын такой-то (материнское имя).[86] В Греции незаконнорожденные дети греческих матерей не являлись гражданами.[87] В Милете ребенок гражданина мужского пола, рожденный от иностранки, считался бастардом, а рожденный от иностранца и милетской женщины – иностранцем. Чтобы получить гражданство, нужно было иметь обоих родителей-граждан, как и в Афинах. Когда же – из-за недостатка мужчин – решено было позволить давать гражданство бастардам, в категорию получателей гражданства были включены только дети граждан-мужчин, рожденные иноземками. Другими словами, передача гражданства очень зависела от отца. Греческая традиция в этом вопросе резко отличалась от римской и, особенно, от иудейской, в которой дети приобретали статус по матери.

В описываемых обществах главной задачей было поощрение законных семейных пар к производству потомства. Своим законом Юлия император Август гарантировал права детям свободнорожденных мужчин и освобожденных женщин, исключив только сенаторские семьи.[88] Попавшие под юрисдикцию нового римского закона, эти дети имели куда более широкий выбор возможностей к заключению браков. Точно так же иудеи допускали не-евреев в свое сообщество, обращая их в иудаизм. Они также принимали некоторых освобожденных рабов-

язычников и в определенных случаях признавали браки между мужчинами и женщинами разного социального статуса.

Знатные женщины

Август менял римское семейное законодательство трижды: в 18 и 17 г. до н. э., и вновь в 9 г. Он принуждал мужчин и женщин высших слоев римского общества заключать браки и производить потомство под угрозой лишения права наследования, если они не подчинятся. Он всячески поддерживал законные браки и возложил на государство ответственность за наблюдение за верностью римских женщин. Семья и соседи были обязаны доносить на прелюбодеек, в противном случае их призывали считать пособниками и угрожали последующей утратой чести.

Верность жен. Сохранение верности замужними женщинами было обязательно для всех, находящихся в юрисдикции Римской империи. Члены других этнических групп и сообществ иногда могли вступать в брак с римлянами; в этом случае заключенные брачные союзе охранялись законом в той же степени, что и браки между римскими гражданами. Сообщества, жившие по собственным законам, предпринимали подобные шаги, чтобы воспрепятствовать супружеской неверности.

Пространный роман Харитона *Херей и Каллироя*, написанный, по все видимости в I в., это история о мужчине, который женится по любви, но – услышав клеветнический навет о неверности жены – выходит из себя и так жестоко пинает ее в живот, что она теряет сознание. Пострадавшую принимают за мертвую, и она приходит в сознание только после похорон.[89] После целой серии приключений она воссоединяется с мужем, которого по-прежнему любит, несмотря на его жестокое поведение. Все соглашались, что обманутый супруг имел право на такое выражение гнева.

Недопущение неверности. Мужчины боялись быть пойманными и наказанными за неверность. Сатирики часто описывали ситуации, возникавшие в запутанных связях с замужними дамами (для мужчин это было единственное основание для обвинения в неверности): тут и вздрагивания и страхи влюбленных от любого шороха, тут и слуга, находящийся в сговоре с хозяином и следящий за любым движением пары, и хозяин, ловящий любовников на месте преступления. Хотя социальный класс женщин не всегда ясен из этих сатирических историй, в них явно показано, как должна одеваться достойная женщина – так, чтобы одежда открывала только лицо, и больше ничего. «Если хочешь насладиться запретными удовольствиями – теми удовольствиями, что защищены, подобно крепости, теми, от которых ты теряешь голову, – то перед тобой окажется тысяча препятствий: охранники, носилки, парик-

махеры, туники, одежды, простирающиеся до пят, а также огромная мантия, скрывающая все». Лишь куртизанки выставляют напоказ свои прелести, говорит Гораций, когда же речь идет о достойной женщине, то нам можно разглядеть «только лицо».[90] Конец жизни поэта (он умер в 8 г. до н. э.) совпал с самыми беспутными временами Рима, но — вот парадокс — как раз тогда имепратор Август издал свой строгий эдикт, карающий супружескую неверность. В перечне наказаний, приведенном Горацием, говорится о телесных увечьях рабов (им ломали ноги) и потере приданого неверной женой свободного римлянина.[91] Законы Августа против супружеской неверности оставались в силе, когда Гораций написал свою Вторую книгу сатир. Рассуждая о том, как мужчина может предаваться излишествам и не испытывать при этом угрызений совести, поэт сначала порассуждал о деньгах, а потом перешел к теме сексе (который, в конечном счете, всегда связан с деньгами). Некоторые мужчины предпочитали жен граждан, одетых с ног до головы, других интересовали только проститутки. Прелюбодеи жили в постоянном страхе, и он, вероятно, портил им удовольствие. Их не могли не ужасать такие перспективы, как необходимость прятаться на крыше, с которой можно легко упасть, быть забитыми насмерть, или даже подвергнуться кастрации.

Для Горация, интересовавшегося всем, что скрыто под одеждой, уважаемые женщины, прикрывавшиеся широкими покрывалами за пределами дома, были потенциально нечестны и сомнительны в своих добродетелях.[92] Самого поэта интересовали преимущественно ягодицы; он никогда не упоминает грудь. Знатные женщины ничего не делали, чтобы привлечь к ней внимание. Кроме того, они не должны были пользоваться косметикой, духами, заколками для соблазнения своих мужей. В Риме и на Востоке в тех редких случаях, когда женщины выходили из дома, они надевали головные покрывала или капюшоны. За покупкой одежды обычно посылали старых женщин или маленьких девочек.[93] Во время Республики мужчина мог развестись с женой за то, что она вышла из дома с непокрытой головой.[94] Плиний был рад, что его жена пришла послушать, как он читает, «напрягая слух, скрываясь за завесами».[95] В Риме культовые статуи богини Пудицитии были закрыты покрывалом.[96]

Покров на голове или капюшон служили предупреждением: это означало, что перед вами респектабельная женщина, и что ни один мужчина не смеет приближаться к ней, не рискуя нарушить закон. Женщина, которая выходила в одежде служанки, с непокрытой головой, лишалась защиты римского закона от нападения возможных преступников, для которых такое нескромное поведение женщины было смягчающим обстоятельством.[97] Когда Павел (Послание к Коринфя-

нам 11:10) призывал всех христианских женщин покрывать голову, он хотел этим обозначить, что, невзирая на их положение в других обществах, они становились неприкосновенными для христианских мужчин. Равно как мужчины-рабы позволяли себе носить тогу или паллий, символы свободного статуса, христианские женщины, невзирая на их статус, покрывали головы и даже одевались, как матроны. Покрывало было, конечно, символом подчинения, но оно также было знаком чести, сексуальной сдержанности, и следовательно, самообладания.

Брак и дети. Римский закон определял целью брака рождение потомства. Женщины, желавшие выйти из-под опеки, должны были произвести на свет трех или четырех детей (три для свободной женщины, четыре – для освобожденной рабыни). При Августе закон запрещал получение наследства неженатыми мужчинами в возрасте от двадцати до шестидесяти лет, равно как незамужними (даже овдовевшими и разведенными) женщинами между пятнадцатью и пятьюдесятью. Женщина должна была выйти замуж и иметь хотя бы одного ребенка к двадцати годам, мужчина – к двадцати пяти. Вдова должна была выйти замуж в течение года, разведенная – в течение полугода. При Адриане женщина могла считать своих незаконнорожденных детей – рожденных ею от хозяина, когда она была его наложницей, – вместе с детьми от законного мужа, возможно, освобожденного раба, за которого она вышла замуж с разрешения хозяина.

Страх бесплодия. И семья мужа, и все окружение женщины полагало, что она просто обязана произвести на свет трех детей, требуемых по закону – иначе муж мог и не получить наследство. Если дети не рождались, то большая часть доли мужа могла быть отдана родственникам с детьми или же государству. Поскольку закон гласил, что женщины выходили замуж, «чтобы делать детей», постольку жены страшно беспокоились, если дети не спешили появляться на свет. Бесплодные пары, как, например, родители Пифагора, посещали храмы и молили богов о помощи. Надписи в храмах Асклепия выражают благодарности за рождение ребенка.[98] Лекарства, которые женщины принимали против бесплодия, были также опасны, как и те, что вызывали аборт. Во времена, когда христианство уже процветало в Империи, Евсевия, жена императора Констанция II, умерла от приема лекарства против бесплодия.[99] Христианские женщины обращались за помощью к святым и их мощам. Существует многословный текст, восхваляющий образец достойной женщины, бездетной жены, которая предложила мужу развестись с ней и взять себе другую женщину, способную рожать детей.[100]

Женское воздержание. Женщины боялись выкидыша и обращались к врачам за советом, как его избежать. Для того, чтобы защитить плод, доктора рекомендовали отказ от сексуальных отношений во время бе

ременности. Чтобы уберечь ребенка, сосущего грудь, они рекомендовали воздержание до тех пор, пока ребенок не отрывался от груди[101]. Аристотель утверждал, что у женщины немедленно кончается молоко, если она снова беременеет. Когда же возобновлялись сексуальные отношения? Медицинские тексты рекомендовали мужу тщательно планировать дату и обстоятельства полового сношения для максимальной вероятности зачатия. Я прочитываю эти тексты как указание на то, что сексуальные отношения у самых богатых пар происходили не чаще, чем это было необходимо для рождения требуемого количества детей. Рождения следовали одно за другим, особенно потому, что римские женщины не следовали совету врачей кормить детей самостоятельно.

Если тридцатилетний мужчина женился на пятнадцатилетней и муж умирал в сорок пять, пятнадцати оставшихся лет было достаточно, чтобы произвести на свет как минимум семеро детей (даже если мать кормила грудью). Тем не менее, опасность смерти женщины ранее, чем она родит так много наследников, была все время высока. Та, что выходила замуж в четырнадцать лет, могла выполнить «норму» в три ребенка «для переписи», как обычно говорили римляне, к двадцати годам. А что происходило после?

Чтобы ответить на этот вопрос мы должны прибегнуть к непрямой аргументации. Знатные семьи вымирали. При Нерве, около 100 г., только около 30 сенаторских семей входило в так называемые «списки» (в то время как в старые свитки было внесено 65). К 130 г. существовало только 45 патрицианских фамилий, восстановленных Юлием Цезарем в 45 г. до н. э.[102] Почему так случилось?

Трудно поверить, что от детей отказывались после третьего обязательного ребенка. Если бы это было действительно так, то именно женщины должны бы были принимать подобные решения. Среди бедных в VI в. дети до десяти лет, особенно девочки, нередко продавались проксенам.[103] Разводы могли в какой-то степени влиять на уровень рождаемости, но это только увеличило бы количество детей, произведенных на свет обычными мужчинами. Кроме того, было выгоднее придумать какое-то иное соглашение, чем развод, который не был ни в чьих интересах. Разводы в Риме были предметом общественного порицания, что отмечалось в исторических хрониках. В отличие от иудейских женщин, римлянки могли инициировать разводы, но рисковали при этом потерей приданого. Некоторые римлянки, обратившиеся в иудаизм, протестовали против утраты этого права. И наоборот, иудейские женщины, ставшие гражданками Рима и подчинявшиеся иудейскому и римскому законам, не могли оставить своих мужей.[104]

Некоторые мужья хотели продолжать сексуальные отношения с женами после рождения обязательного третьего ребенка. Что можно бы-

ло сделать в этом случае? Техники предохранения от беременности были неэффективными. Если благородная женщина обращалась к врачу по поводу аборта, то ее немедленно начинали подозревать в супружеской измене. После строгого правления Флавиев, при тирании Домициана и ревностном правлении Нервы женщины высших классов заводили любовников и в случае необходимости делали аборты — по крайней мере, так отмечали писатели Ювенал и Марциал (правда, они сообщали о скандальных случаях, которые наверняка не отражали общей ситуации). Закон об абортах начинал работать тогда, когда женщина не состояла в интимных отношениях с мужем, и из этого следовало, что беременность ее была следствием измены. В случаях отравления при абортах именно пострадавший муж обращался в суд. Короче говоря, если мы не станем предполагать, что аборты (и смертельные исходы, вызванные ими) были широко распространены, в особенности в среде высших сословий, то единственной причиной, объясняющей низкий уровень рождаемости, можно считать воздержание партнеров от сексуальных отношений.

В Римской империи средняя продолжительность жизни женщин при рождении составляла от двадцати до тридцати лет. От одной пятой до четверти (возможно больше) всех девочек умирали до пятилетнего возраста. Те, кто выжил, обычно выходили замуж к двенадцати годам и наверняка до восемнадцати. Если они жили так долго, то могли надеяться дожить до сорока или около того, хорошо понимая при этом, что любые роды могут оказаться для них смертельными. Даже если первые роды были успешными, указывавшими на пригодное строение таза, все же не было никаких гарантий, что последующие беременности не будут проблемными, особенно если плод оказывался в неудобной позиции.

Аристотель рассказывает нам, что после рождения троих детей «женщины теряли вкус к любви».[105] «Из-за слабого физического строения женщина взрослеет и старится быстрее [чем мужчина]... В течение всей жизни мужчина пребывает в лучшем физическом состоянии, тогда как большинство женщин болеет из-за беременностей».

Но древние не считали, что разрушительное действие родов может быть препятствием к дальнейшим половым сношениям, кроме случаев, когда мать была слишком молода.[106] Более того, в больших городах, где люди страдали врожденными физическими недостатками из-за недостатка солнечного света и некалорийной диеты, вполне возможно, что тазовые кости были у многих женщин слишком узкими для легких родов.

Вероятно в древности проблема заключалась не в ограничении количества родов, а в уменьшении риска беременности у женщин высших

классов. Римляне не фиксировали максимального количества рождений, только – минимальное, старались поощрять законные браки, чтобы увеличить количество граждан, рожденных в таких союзах. Почему не возникло идеи ограничения количества рожденых детей? Потому что проблема решалась очень просто: женщины высших классов просто воздерживались от половых связей. Люди почитали и одобряли женщин, которые жили в воздержании, и это факт, который никто не скрывал.[107]

Не пытаясь смешивать различные несопоставимые источники, чтобы сформировать общую картину женской смертности в Римской империи, можно попытаться рассмотреть как распределялись степени рисков в обществе. Какая доля риска приходилась на разные слои (вопрос экологии)? Как общество распределяло эти риски (вопрос социологии)? Другими словами, как женщины ухитрялись коллективно противостоять сексуальным запросам граждан мужского пола?

Наложница. В Риме существовали респектабельные мужчины и женщины, и были те, кто не считались таковыми. Критерии этого определения базировались на сексуальной активности. Недостойными уважения считались те, чье сексуальное поведение осуждалось за вопиющую распущенность, в эту категорию входили люди театра, цирка и те, кто занимался проституцией. Женщины-гражданки, занимавшиеся проституцией, теряли статус и не имели право носить одежду матроны. Это касалось и неверных жен, и наложниц, и освобожденных рабынь, которые вышли замуж за хозяина, но разошлись с ним без его согласия. Недостойные навсегда лишались права вступить в законный брак и передавать право на гражданство. Подобная категория существовала и в греческих регионах, но мы знаем об этом меньше.

Воспитание мужчин не включало в себя установки на то, что воздержание от половых сношений является добродетелью. Мальчики привыкали вожделеть к домашним рабыням, всегда доступным для их удовольствия. Молодежь для разнообразия ходила к проституткам. Таким образом, общество было организовано так, что граждане могли пользоваться услугами целой группы мужчин и женщин, предназначенных только для того, чтобы удовлетворять любое их желание – и медики советовали эти желания не подавлять. Население, обслуживавшее эти сексуальные потребности, состояло из рабов и недостойных.[108] Хотя краткие сексуальные связи не были редкостью, граждане-мужчины обычно вступали в более продолжительные отношения с наложницами.

Другие общества на территории Империи прибегали к своим способам сокращения числа рождений. Германцы, которые, по словам Тацита, оставляли в семье всех своих детей, были презираемы в Риме, пото-

му что считалось, что они занимаются содомией.[109] В классических Афинах гражданство строго регулировалось. Его не давали сыновьям женщин-гражданок, женатых на не гражданах. Освобожденные рабы практически никогда не получали гражданства. Гражданин Афин должен был, таким образом, проявлять максимальную осторожность, чтобы не завести детей с иностранкой, освобожденной рабыней или даже с незамужней афинянкой. Афинские мужчины предпочитали любовные связи с мужчинами моложе себя. Это положение дел характерно именно для Греции в определенную историческую эпоху. Римляне переняли эту практику у греков, но она никогда не была так широко распространена.[110]

В отличие от влечения к юношам, внебрачное сожительство (конкубинат) было сугубо римским изобретением. Римляне оберегали своих гражданок от притязаний мужей, поощряя в то же время их сексуальные связи с рабынями и освобожденными женщинами. У Эпиктета и Филона часто встречаются указания на неспособность мужчин сдерживать свою страсть к молодым рабыням.[111] Освобожденные рабы, мужчины и женщины, получали гражданство и могли передавать его своим свободно рожденным детям. Иностранные женщины, купленные на рынке и девочки, рожденные в доме хозяина, могли в перспективе стать респектабельными римскими гражданками и матерями граждан. В Риме был разработан кодекс конкубината, который возлагал на наложниц обязанности, мало отличающиеся от обязанностей жены. Минимальный возраст наложницы для официального внебрачного сожительства был таким же – двенадцать лет. Наложница должна была сохранять верность своему хозяину.[112] Только освобожденная наложница могла уйти от хозяина; рабыня определенно не имела такого права. Наложницы одевались так же, как жены: покрывая голову и закрыв тело, они показывали, что являются гражданками.

И этого следует, что именно эти женщины подвергались риску деторождения, от которого оберегались жены.[113] Мужчинам, однако не нравилось иметь много бастардов от рабынь и наложниц. В греческих краях была описана безрадостная картина судьбы нежеланных детей с целью разубедить мужчин иметь их.[114]

Освобожденные рабыни, ставшие наложницами, сами несли бремя многочисленных беременностей. Поскольку тела их преждевременно старились, хозяин мог отдать их освобожденному мужчине или рабу. Если хозяин не желал видеть их беременными, им приходилось делать аборт. Некоторые выбирали аборт по своему усмотрению. Медики, которые составляли многочисленные формулы отваров, которые, как считалось, могли предотвратить зачатие или спровоцировать самопроизвольный выкидыш, немного сообщают нам о женщинах, которым

назначались эти отвары. Они говорят лишь о том, что эти зелья не следовало использовать для сокрытия неверности или для сохранения хорошего цвета лица. Древняя поговорка помогает понять, насколько болезненными были некоторые из отваров, особенно те, в состав которых входила рута: «Это еще не мучение; вот попробуешь петрушки с рутой».[115]

Подобная система отношений известна в других полигамных обществах. Иногда бывало и так: первая жена следит за тем, чтобы муж, взявший неполовозрелую наложницу, не вступал с ней в сексуальные отношения, пока та не достигнет пубертата. В Кении бедные семьи из сельской местности отправляли молодых девушек работать в городских семьях. Когда служанка беременела, ее отправляли домой. Аборты, нередко осуществляемые в ужасных условиях, были вполне обыденным делом.[116]

Женщины из высших слоев римского общества не видели проблемы в том, чтобы их мужья вступали в сексуальные отношения с рабынями и наложницами. Некоторые даже выбирали партнерш для своих мужей. Жена Сципиона Африкана была знакома с наложницей мужа. После его смерти она освободила ее и выдала замуж за освобожденного раба.[117] Ливия находила девственниц для своего любящего мужа Августа, чтобы он дефлорировал их.[118]

В римской Африке, где некоторые замужние женщины становились поклонницами ужасной богини Цереры Африканской, они отказывались от сексуальных отношений и сами находили наложниц своим мужьям.[119] Язычницы определяли целомудрие как «нежелание быть желанными».[120] Правила посвящения в христианство подтверждают, что наложницы часто делали аборты и вынуждены были бросать новорожденных. «Если наложница была когда-то рабыней мужчины, если она вырастила его детей и была верна только ему, она услышит [Слово Божье]; если же нет, то ее следует послать прочь. Мужчина, который держит наложницу, должен оставить ее и взять себе жену по закону; если он откажется, его следует послать прочь».[121]

Внебрачное сожительство было таким обыденным явлением, что некоторые мужчины нередко заказывали надгробные надписи для себя и двух или трех женщин поименованных наравне друг с другом как жены или сожительницы. Некоторые ученые считают, что эти надписи говорят о том, что жены следовали одна за другой, но я считаю, что женщины упомянутые на надгробиях, жили с мужчиной одновременно, одна — как законная жена, другая (другие) — как наложница(ы).[122] Из Талмуда мы знаем, что полигамные иудеи заводили детей от первой жены, в вторую женщину, взятую в семью для получения мужчиной удовольствия, заставляли «принимать отвар».[123]

Трудности воздержания

Практика воздержания у женщин высших слоев стала своего рода знаком отличия. «Поздняя» беременность, например, в двадцать пять лет, воспринималась как знак того, что женщина не смогла обуздать ранее свои желания. Вот что говорит, например, Сенека своей матери: «Ты никогда не стыдилась быть беременной, даже когда возраст для того уже прошел. ... Ты никогда не скрывала своих беременностей как недостойного бремени, и после зачатия ты не исторгала из своего чрева и крупицы надежды, что тебе позволят иметь это дитя».[121] Воздержание в двадцать-двадцать пять лет было непростой задачей, даже если женщина к тому времени родила трех или четырех детей. Если же муж уходил от жены, то всегда существовал соблазн соблазнить чужого супруга.

Брак и сексуальная любовь. Благородная римлянка принимала мужа, когда приходило время завести ребенка. Ей было выгодно произвести на свет необходимых троих детей, чтобы после смерти отца пользоваться собственностью, а не отдавать ее под контроль опекунов. Но не всем женщинам выпадала удача иметь состоятельного мужа, который бы развлекался с рабынями и наложницами и не претендовал ни на что другое. Некоторые женщины поэтому оказывались беременными довольно часто; влюбленный же муж был просто катастрофой.

Мужчину, у которого родилось больше требуемых троих детей, называли «женолюбом». Это было уничижительное слово: оно означало, что ему только и остается, что принадлежать жене, что она может пользоваться им, как собственностью. Этим прозвищем окрестили Тибр за его привязанность к Илии, матери Ромула и Рема[125], а также Энея за его любовь к Дидоне.[126] Иудеи Рима, отказавшись от полигамии, но все еще не вполне приняв культуру римлян, привыкших заводить наложниц, часто имели большие семьи. Тацит презирал их за любовь к «детопроизводству».

При Августе, однако, отношение к многодетности было уже совсем иным: в честь некоторых пары с большим количеством детей устраивались почести. Известно, например, что одному мужчине из Фьезоле вместе с восемью детьми, двадцатью семью внуками и восемнадцатью правнуками такие почести отдавались в самом Капитолии.[127] Дочь Августа Юлия, овдовевшая в восемнадцать лет, вышла замуж за Агриппу, едва ей исполнилось двадцать, и родила затем пять детей за девять лет брака. Когда Юлия снова овдовела, Август приказал Тиберию развестись, чтобы жениться на ней. Тиберий, очень любивший свою жену, вынужден был подчиниться приказу и оставить любимую. Однако новая жена не могла заменить прежнюю: Юлия, все еще вспоминавшая своего Агриппу, постоянно обманывала Тиберия. Отец знал о ее поведе-

нии. Как пример его терпимости, Сенека упоминает о том, что Август гарантировал любовникам Юлии неприкосновенность и ссылку вместо казни.[128] Випсания Агриппина (Агриппина Старшая), дочь Юлии и Агриппы, родилась в 14 г. до н. э. и вышла замуж за Германика в 5 г. Ее отец умер через два года после ее рождения, и ее мать была выслана. Агриппина выросла, родила девять детей от Германика[129], была верной женой и последовала, в частности, за ним и в Германию, и на Восток.[130] Заключенная в тюрьму Тиберием, она умерла (возможно, наложив на себя руки) в 33 г. У Марка Аврелия было тринадцать детей от жены, о которой он писал в своих записках, названных «Наедине с собой», что она была «совершенно послушна».[131]

Жены, чьи мужья «навещали» их достаточно часто, быстро обнаруживали в сексуальной жизни массу притягательного, а потому, как тогда считали, созревали для измены. Если овдовев такие женщины выходили замуж снова и новый спуруг был к ним не слишком внимателен, они ясно представляли себе, чего можно ожидать от любовника. Поэтому Плутарх прямо наставлял, что не стоит приучать жен к любви. Это пожелание и даже требование строго наказывать проявления страстности у законных жен было трудно совместить с государственным намерением увеличить число законных детей и повысить значимость брака, производя потомство. Единственно приемлемым решением были разрешенные интимные отношения мужей с женами только для воспроизводства. Другими словами, мужья не должны были быть женолюбами.

Любовь между женщинами. Одна из сатир Ювенала изображает двух женщин, которые собираются пойти в храм Пудицитии на любовное свидание. Текст сатиры в современном понимании просто непристоен, однако, если любовь женщин друг к другу вытесняла гетеросексуальные отношения из-за желания исключить возможность смерти женщины или ребенка при родах, мы должны признать, что оценки изображенной в сатире реальности должны быть скорректированы.[132]

Насаждение сексуальной сдержанности. Женщин высших слоев воспитывали в сознании, что однажды им придется раз и навсегда отказаться от сексуальных отношений. Их, как и женщин более скромного положения, оберегали от многочисленных беременностей воспитанием сдержанности. Ранняя потеря девственности оставляла многих римских женщин фригидными при буйном темпераменте. Сдержанность во всем — в речи, действии, взгляде — вырабатывалась в процессе воспитания. Женщины, жившие половой жизнью с мужьями с двенадцати лет, а порой и раньше, должны были придерживаться строгой диеты, не пить вина. Их воспитывали в суровых правилах. Ограничения в поведении были настолько усвоены ими, настолько связаны с их самооцен-

кой, что, по моему мнению, немногих женщин привлекали удовольствия, которые могли с большой долей вероятности привести к общественному остракизму. Если матери могли воспитать дочерей в полном незнании собственного тела, если у них самих порой отсутствовали какие-либо представления о возможности получения удовольствия, следовательно, и к врачам или богам им не нужно было обращаться за избавлением от своей холодности. То, что мы сочли бы сейчас физическим недостатком, для них было благословением свыше.

Идеалом для женщины «философского склада» становилось непорочное времяпрепровождение за прядением и тщательное ведение домашнего хозяйства. Отрывочные тексты (иногда, возможно, апокрифы), рассказывающие о женщинах из пифагорейской секты, доносят до нас свидетельства того, что сексуальное желание к мужчине, не являющемуся мужем, считалось корнем всех зол и причиной нравственного падения всех женщин.[133] У нас есть два письма, написанных женщинами, которые советуют женам терпеливо относиться к влечению мужей к другим женщинам. При этом авторы писем критикуют тех сластолюбиц, что настраивают мужей против своих жен, но при этом выражают уверенность, что жена, которая знает, как проявить терпение, всегда вернет себе мужа. Плутарх давал подобные же советы молодым женам: женщина должна была привыкнуть к тому, что муж спит с гетерой, наложницей или служанкой.[134] Другая сфера, где женщины могли приложить свои отвлеченные добродетели — воспитание детей. Письмо жены Пифагора Фиано предостерегает тех, кто позволяет детям лениться и потакать своим слабостям (детьми она считает и мальчиков, и девочек). В то же время целомудрие повсеместно считалось добродетелью девочек. Это касалось как освобожденных из рабства, так и социально свободных женщин.[135] Освобожденные рабы должны были благодарить своих хозяев за то, что им в жены досталась непорочная освобожденная женщина.

Средний возраст вступления в брак имеет демографическое значение, особенно если принять во внимание, что девочки, рано выходящие замуж, продолжали вступать в сексуальные отношения до конца детородного возраста. Этот же показатель перестает иметь значение, если женщины определенных слоев общества перестают иметь сексуальные отношения с мужьями после рождения трех или четырех детей. Для нас же важно то, как общество организует свою репродуктивную систему в целом, влияя, следовательно, на жизнь тех женщин, которые несут на себе основное бремя воспроизводства. Как мы поняли, общества Древнего Рима, Греции и Иудеи регулировали при этом не только само воспроизводство полов, но и получение сексуального удовольствия, особенно женщин из высших слоев.

Меняющийся социальный порядок

Как распределялось в обществе бремя сексуальности? Рассмотрим социальные отношения, которые существовали в языческом Риме в первые два века существования Империи. Многие женщины (рабыни и освобожденные), ставшие наложницами, уже не могли надеяться вступить в узаконенный, стабильный, длительный брак. Правда, некоторые наложницы, все же выходили замуж за освобожденных мужчин, но лишь после того, как хозяин уставал от них и с его любезного позволения. Некоторые свободные гражданки Рима, вступив в брак с гражданами скромного достатка, параллельно жили половой жизнью с не-гражданами. Тем женщинам, которые жили с солдатами, было запрещено легально оформлять браки. Девушек из семей скромного достатка, вероятнее всего, воспитывали в строгости и готовили к жизни уважаемых матрон, матерей будущих граждан Рима. Нет оснований предполагать, что женщины низших слоев были менее строги в своих идеалах и поведении, чем аристократки. Скандалы, о которых мы читаем в истории и литературе, касаются как раз аристократии, а не низших слоев.

Противостояние этому социальному укладу развернулось в контексте сопротивления имперской власти со стороны аристократии. Отвага, которую в I в. продемонстрировали женщины в конфликте между римской знатью и императорами, меняет наши представления о том, каковы были тогда отношения между мужчинами и женщинами.

Философия женщин: умереть с мужчинами-философами. В отношении свободы слова император Август был большим либералом и допускал большую свободу.[136] Однако, когда в обстановке голода 6–8 г. и растущего количества поджогов, стали распространяться злобные памфлеты на него, Август сломался. «Обвинения, — писал Тацит, — выставлялись против деяний, слова же не наказывались. Первый, кто употребил этот закон [восстановленный закон о предательстве] расследовать письменные свидетельства, был сам Август».[137] По словам Светония, Тиберий часто говорил, что «в свободном государстве слова и мысли должны быть свободны».[138] Но прошел всего век — и вот уже Тацит заметил, что «естественные смерти стали редкостью в среде аристократов».[139] Так, учитель риторики, подвергнувший обсуждению брачное законодательство, был обвинен в оскорблении императора. Этот император приказывал жечь книги и позднее наложил запрет на все труды некоторых писателей.[140] При Тиберии (14–37 г.) количество судебных процессов возросло еще более; репрессии продолжились и при следующих властителях. Некоторые представители оппозиции перешли от слов к делу и были пойманы. Ряду из них император предложил совершить самоубийство, чтобы не подвергаться экзекуции.[141]

Женщин тоже могли вынудить к самоубийству — либо за собственные преступления, либо за преступления мужа. Были среди женщин и такие, что предпочитали сами кончать счеты с жизнью, дабы не переживать мужей, чье сопротивление тирании они поддерживали. Гораздо раньше, в 42 г. до н. э., дочь Катона покончила с жизнью вслед за мужем, Брутом, потерпевшим поражение в политической борьбе и также предпочевшим самоубийство. Оба повторили пример самого Катона, который выбрал смерть, дабы его жизнь не принадлежала Цезарю. При Августе ни один аристократ не был приговорен императором к самоубийству, но такие приговоры стали обычным делом во времена Тиберия. Жена Сеяна убила себя после смерти своих детей; Паксея, жена Помпония Лабеона, и Секстия, жена Скавра, покончили с жизнью, несмотря на то, что им ничего не грозило.

Наиболее известной из подобных женщин была Аррия Старшая. Именно она, чтобы поддержать своего мужа Цецину Пета, осужденного Клавдием, заколола себя первой со словами «Paete, non dolet» («Пет, это не больно!»).[112] Ее слова столь глубоко отражают переживание за другого человека, что были повторены Марком Блоком, великим французским историком и основателем школы «Анналов», молодому человеку с которым его должны были расстрелять нацисты во время Второй Мировой войны.

Хотя некоторые женщины выбрали самоубийство вместе с мужем или отцом, древние рассказывают нам о том, что иногда мужья пытались убедить жен не кончать с жизнью. Сенека отговаривал Павлину от самоубийства 65 г.; стоик Тразея разубедил Аррию Младшую в 66 г.; и в 72 г. при Веспасиане Фанния пережила Гельвидия. Хотя они могли предпочесть смерть, им пришлось выбрать жизнь ради детей и памяти мужа. Сохраняя память в письменной форме, они рисковали: держать у себя труды философов-аристократов считалось тогда преступлением, равно как писать, публиковать и хранить их биографии. Женщины взяли на себя этот груз как акт семейной верности и философской веры. Историк Кремуций Корд, который во время правления Тиберия был осужден за открытое восхищение убийцами Цезаря, выбрал голодную смерть вместо казни. Его дочь Марция, имевшая двух сыновей и двух дочерей, не подчинилась приказу сжечь все копии трудов отца и позже, при Калигуле, смогла опубликовать их. Когда ее сыновья умерли, Сенека написал ей утешительное письмо, достаточно традиционный образец этого жанра, в котором отметил, что смелость Марции позволила ей победить «слабость женского духа». Таким образом, жизни Катона, Тразеи и Гельвидия Приска обрели новое существование в подполье, хотя те, кто сохранял их творения, постоянно находились в смертельной опасности.

Примеры женского героизма. Римляне чтили двух героинь, достойных подражания: Лукрецию, которая заколола себя, чтобы избежать позора изнасилования, и Клелию, которая под градом вражеских стрел переплыла Тибр, чтобы освободить женщин-заложниц, а затем, к восхищению обеих сторон, вновь нырнула в реку на поиски захваченных юношей.[143] Конная статуя Клелии украшала римский Форум. Ее черты были явно мужественными.[144] «Они почти превратили Клелию в мужчину», — говорил Сенека.[145]

Обе женщины являют пример политического мужества: защита непорочности потомства граждан считалась такой же гражданской доблестью, как и спасение юношества. Однако в I в. дилемма была в другом, что такое гражданский долг: свобода или подчинение государю? Эпикурейцы стали в этом споре оппозиционерами при Цезаре; стоики вдохнули жизнь в сопротивление режиму после Августа. Греческие примеры добродетели отводили большее значение лояльности жены к своему мужу. Алкестиду почитали за то, что она согласилась умереть вместо Адмета.[146] Языческие греки поздней античности прославляли женщин как героинь в браке. Точно так же, в романтической истории *Иосиф и Асенефа*, возникшей в еврейской среде Египта во II в., превозносится жертвенный подвиг жены.[147]

Древние восхищались также героизмом женщин из вражеского стана, например Эпониной из Галлии, которая после неудавшегося восстания прятала мужа в пещере девять лет и жила там вместе с ним.[148] Галльские женщины, которые убили своих мужей и детей после поражения, тоже вызывали восхищение.[149] На Колонне Траяна изображены дакийские женщины, участвующие в войне против Рима и пытающие римских пленных.[150] Истории о смелости женщин и их готовности покончить с собой в случае поражения войска были всегда в ходу.[151] Мы не знаем, что думали римляне о массовом самоубийстве еврейских женщин в Массаде, но вероятнее всего они восхищались ими так же, как и варварами севера. У иудеев тоже был пример женского героизма: мать Маккавеев. Четвертая книга Маккавеев, датируемая началом II в., изображает ее уговаривающей сыновей умереть, чтобы не нарушить Закон. Став свидетельницей их казни, она сама идет на казнь. Все эти истории объединяет общая тема: философская вера (или, в случае Маккавеев, Закон) — он выше всех других соображений, включая любовь к жизни и любовь еврейских матерей к своим детям.[152] Вслед за римскими женами и еврейскими матерями идут христианские мученицы — и замужние жены, и девственницы.[153]

Как только женщины продемонстрировали свои философские способности, свою отвагу в мире опасностей, вся социальная система пошатнулась. Женщины стали героинями не потому, что подчинились

биологии, опасности деторождения, неизбежной в их материнской судьбе, но благодаря своим интеллектуальным и волевым качествам. Они заставили своих мужей по-новому взглянуть на брак. Новое осмысление природы женщин и способности проявлять смелость, ускорили революцию.

Теория женского бесстрашия. Чтобы сформулировать теорию женского бесстрашия, уже, похоже, не существовало интеллектуальных препятствий. «Женская природа» считалась слабой, но маскулинные и фемининные свойства присутствовали у обоих полов в различных вариациях.

Рассмотрим, однако, как физиономисты описывали женские характеристики. Физиогномика, возникшая у греков и впоследствии развитая римлянами, была наукой определения характера человека по его внешним физическим чертам. Анонимный трактат, написанный по латыни, но основанный на греческих источниках, начинается с ряда общих замечаний о мужественных и женственных типах.[154] Из него мы узнаем, что у женщин бывают мужские черты, а у мужчин женские, но воспитание должно быть направлено на то, чтобы развитить у ученика мужского пола черты мужественности. Большая часть описаний женского типа посвящена рассмотрению проявлений изнеженности у женщин. Это рассматривается как признак нерешительности, неуверенности, и вызывает презрение. Еще удивительнее то, что, хотя женоподобные мужчины осуждаются, излишне мужественные тоже вызывают беспокойство: они подозреваются в чрезмерной страсти к мальчикам. Соответственно, излишне женственные женщины подозреваются в любовных связях с женщинами (sec.85), тогда как женщины мужественного вида — как полагает автор — желают мужчин.

Менее известно об ошибочной попытке Галена доказать, что у женщин тоже выделяется сперма во время коитуса: он делает этот вывод, сравнивая женщин с кастрированными свиньями (кастрацию производили для улучшения вкуса мяса). Согласно представлениям древних, женщина могла избавиться от черт женственности, как мужчина от мужских характеристик, через кастрацию.[155] Поэтому воспитательная выработка признаков мужественности в девочках поощрялась. Мужественная женщина, как тогда думалось, не поддается слабостям женской натуры.

Музоний Руф о женщинах. Музоний Руф, философ-стоик из сословия всадников, был выслан Нероном в 65 г.; вернулся в Рим в 68 г., чтобы сразу быть высланным Веспасианом, и вернуться второй раз уже в правление Тита.[156] Он был учителем Эпиктета, ведь Эпиктет — тоже впоследствии высланный — был рабом освобожденного человека. Хотя Эпиктет не столь активно отстаивал идею особых способностей жен-

щин, все же он (как и Музоний Руф) тоже рекомендовал молодым мужчинам контролировать свою сексуальность.

Чтение Музония Руфа оставляет впечатление, что он был гораздо лучшего мнения о женском роде, чем пифагорейские женщины, чьи письма можно считать пропагандой в пользу мужчин. По правде говоря, такие суждения в греческом обществе воспринимались как житейская мудрость. Музоний творил в рамках латинской культуры, а в ней сексуальные ограничения для женщин высших слоев обеспечивали им возможность углубленной учебы и философских размышлений. Он утверждал, что боги даровали женщинам такую же способность мыслить и такую же естественную склонность к добродетели, что и мужчинам. Он приводит примеры из сферы домашнего быта: женщины выступают в традиционных ролях, но и они иной раз обращаются к философии, демонстрируют самоконтроль и даже бесстрашие. Воздержанная женщина, говорит Музоний, будет хорошей домоправительницей. Она всегда найдет возможность сдержать свой гнев и скрыть свое горе. Поступая справедливо, она поможет мужу и детям жить в гармонии. Она найдет способы любить детей больше самой жизни и, если ее заставят совершить бесчестный поступок, будет знать, как встретить смерть без страха.

Если женщины желают изучать интеллектуальные, а не практические аспекты философии — противоречия, аргументы и силлогизмы, технику мышления — они могут проявить к этому те же склонности, что и мужчины, чьи занятия умственным трудом не освобождают их от необходимости использовать свои знания и искусство философствовать в повседневных занятиях (фрагмент 3). Следовательно, не только возможно, но и необходимо обучать девочек, как и мальчиков, учить их справедливости, сдержанности и бесстрашию. «Некоторые могут сказать, что бесстрашие — это дисциплина, подходящая только мужчинам, но я не разделяю это мнение. Женщины тоже должны действовать мужественно, и если женщина сделана из превосходного материала, она лишена и следа трусости. Ни усталость, ни страх не могут тогда ослабить ее решимости. Иначе как могла бы она могла оставаться сдержанной, если первый же мужчина на ее пути мог бы, запугав ее тяжелым трудом или просто подчинив, заставить совершить что-либо постыдное? Женщины должны быть готовы защитить себя, если (Зевс тому свидетель!) они не хотят быть хуже куриц или других птиц, которые сражаются, чтобы защитить своих птенцов от гораздо более крупных животных. Как можно говорить, что женщинам не нужно бесстрашие? Они даже участвуют в военных битвах, что доказано племенем амазонок, которые победили многие народы силой оружия. И если женщины не преуспели в этом, то только из-за отсутствия практики, а не потому,

что они по природе не одарены бесстрашием». И, хотя Музоний признает, что женщины слабее мужчин, а потому должны выполнять менее трудные задачи, он также утверждает, что мужчинам иногда полезно попрясть пряжу, когда женщины будут заниматься тяжелым трудом.

Вызов социальному порядку. Признавая способности женщин к сдержанности, сексуальному самоконтролю и бесстрашию, Музоний далее настаивал на том, что мужчины должны показывать время от времени те же достоинства. Мужчины, говорит он, не должны пользоваться своими сексуальными возможностями, которые предоставляются ему рабством. Мужчина, который спал с рабом или рабыней, демонстрирует отсутствие самоконтроля.

Если женщины могут научиться сдерживать себя, то и мужчины тоже могут. Если и муж, и жена ограничат свои сексуальные отношения браком, как это всегда делали женщины, тогда нет сомнений, что физическая близость будет осуществляться только с целью произведения потомства, как это и утверждается римским определением брака. Но что делать с ограничением количества детей? Аборты и детоубийство – традиционное решение проблемы – он считал делом семейным и полагал, что в семье, в высших слоях общества свободные граждане сами решат, как им следует поступить. При этом он писал, что не представляет себе картины приятнее, чем большая семья.

Таким образом, вещи, на первый взгляд не связанные, на деле оказались тесно переплетены между собой: признание способности женщин мыслить, отказ мужчин от сексуальных связей с рабами и наложницами, отказ от абортов и детоубийств. И обстоятельства складывались таким образом, что брачная пара и большая семья приобретали новое значение. Мужчина, у которого было много детей, рожденных в браке, от любимой жены, демонстрировал свою способность быть верным, свое вожделение к избраннице. А ведь все началось с рассуждений о способности женщин мыслить!

Таким образом, принципиальное изменение в жизни женщин Римской империи, перемена, которая предшествовала распространению идеи христианского долга – как для мужчин, так и для женщин, – имела своим истоком идею о том, что мужчины могут и должны контролировать себя так же, как женщины, что мужчины способны быть верными супругами разумных жен.

Представление о том, что женатый мужчина может оставаться целомудренным, если посвятит себя философским занятиям, постепенно распространялось по всей Империи. Из истории иудейской культуры нам известно (так как записано в одном из мидрашей), что когда Мариам увидела жену своего брата Сепфору, переставшую носить украшения, она догадалась, что Моисей прекратил любить ее. Когда мальчик

сообщил ей, что двое мужчин творят пророчества, Сепфора якобы вскричала «Горе их женам!». Таким образом, иудеи Империи считали, что жена пророка вероятнее всего будет оставлена мужем.[157] Было ли это отражением христианского влияния, или отражало представления, существовавшие в языческих философских кругах, что воздержание может быть достигнуто через обуздание страстей? Авторы-мужчины, рассказавшие эту историю, изобразили женщин, огорченных пренебрежением мужа.

Изменения общественного уклада

К концу Римской империи философская критика социальной системы воспроизводства была мощно развита христианством. В начале III в. император решил сделать всех свободных жителей Империи гражданами Рима. Для этого было необходимо скоординировать законы, относившиеся к тем, кто прежде жил в Империи и не считался гражданином: грекам, египтянам, иудеям и другим. Впрочем, необходимые согласования так и не были завершены, и люди всегда находили возможность использовать преимущества несоответствий между своими законами и римским правом. Одним из таких несоответствий было юридическое определение некровосмесительного брака.

Несмотря на эдикт императора Клавдия, брака между дядей и племянницей было добиться нелегко. В конце III в. Диоклетиан, последний император языческого Рима (не считая Юлиана Отступника в IV в.), обнародовал ряд законов с целью установить общие критерии легитимных браков в Империи. Он объявил полигамию вне закона, и из текста его распоряжений мы узнаем, что даже римское гражданство не мешало финикийцам, к которым была адресована эта мера, придерживаться своих традиционных обычаев. Иудеи тоже предпочитали жить по-своему. Диоклетиан приказал объявлять всех детей, рожденных в незаконном браке, незаконорожденными[158], а тех родителей, которые имели по нескольку наложниц, клеймить позором, что означало, например, невозможность для них принимать или давать клятву.[159] Иудеям запрещалось вступать в браки по их обычаям.[160] Христианские императоры IV в. усилили наказания за нарушение брачного законодательства, так что брак между дядей и племянницей стал наказываться смертью.[161] Аркадий, исключивший смертную казнь за брак с двоюродной сестрой или свояченицей, сообщает нам, что такой эдикт действительно существовал; в Западной империи Феодосий предпринял действия против мужчин, которые женились на двоюродных сестрах.[162]

В брачном законодательстве говорилось не только о позоре инцеста, хотя это была основа для законов I в., вводивших те же ограничения,

которые относились к бракам рабов, к бракам между свободными мужчинами и женщинами. В IV в. опять встал вопрос о статусе: свободная женщина, вышедшая замуж за раба, могла быть сожжена или забита до смерти.[163] Христианина, который женился на иудейке, иудея, женившегося на христианке и любого, вступившего в брак с варварами, могла ожидать та же участь.[164] Другими словами, различия в статусе, которые раньше создавали только препятствия для законного брака, но не сожительства, стали тогда основанием для уголовного наказания.

Несмотря на то, что христианская церковь не была прямой причиной такого поворота к уголовным наказаниям, ее заботило определение критериев истинного непорочного брака. В V в. епископ Цезарий Арелатский прочел проповедь: «Пусть ни один мужчина не возьмет себе в жены свою тетю по матери или сестру или кузину своей жены. Греховно из-за низкой похоти терять свою душу в обмен на дьявольские утехи».[165]

Христианство и сексуальные табу. Христианство определило свои правила вступления и изгнания из Града Божьего. Как ни парадоксально, но как раз в то время, когда во II в. начали процветать всевозможные запреты, церковь согласилась признавать некоторые виды добровольного отречения, недопустимые в римском законодательстве. Люди, которых римское право именовало «обесчещенными» навсегда (пожизненно) и навеки, могли войти в христианскую общину, если они согласились прекратить свою бесчестную деятельность. Сюда входили представители и таких профессий, как театральное дело, сфера развлечений. Владелец борделя мог стать христианином, но проститутки (мужчины или женщины) не могли.[166] Неверная жена могла вернуться к мужу, а неверный муж (по новым понятиям) мог вернуться к жене.[167] Христианство придавало большое значение женской непорочности и приняло римское брачное законодательство. Наложниц принимали в том случае, если они были наложницами у одного мужчины и воспитывали всех его детей. От мужчин требовали, чтобы они отпустили всех наложниц и женились по закону.

Таким образом, прежняя общественная система, которая оберегала законных жен, была разрушена. Законы Империи ратифицировали чуть позже положение о том, что внебрачное сожительство является все же бесчестьем и наносит ущерб правам законной жены на своего мужа. Но «настоящая любовь» победила: женщины высшего класса, лишившиеся защиты, потерпели поражение.

Конец конкубината. В христианскую эпоху закон позволял легитимизировать детей, рожденных от сожительницы, если отец не был женат, поскольку со времен Константина женатым мужчинам было запрещено иметь наложниц. Константин запретил писать завещания в поль-

зу ребенка от наложницы без особого на то разрешения, между тем как ранее это было гарантировано имперским предписанием. Он также запретил дарение подарков наложницам и их детям.[168] Результатом этих мер должно было стать искоренение конкубината: мужья либо вступали теперь лишь в краткосрочные отношения с другими женщинами, либо чаще общались с женами.

Способы избавления от нежеланных детей для наложниц были отныне строго определены. И христиане, и иудеи запрещали детоубийство или отказ от воспитания детей. Детоубийство оказалось вне закона по римскому законодательству, начиная с I в., но, несомненно, все еще применялось. Константин включил его в закон об убийствах.[169] Что наиболее важно, экспозиция детей (то есть оставление их за ее пределеами на воспитание другими людьми) тоже стала рассматриваться как детоубийство косвенным способом и стало наказываться по закону как таковое. После 374 г. отцу, который приказал оставить ребенка, грозила смертная казнь.[170]

Наказание за отравление женщин, которые помогали другим сделать аборт, было восстановлено христианскими императорами, начиная с Константина (306–337). Список веских оснований для отказа от жены сократился до таких преступлений как измена, убийство, отравление и наложение проклятий.[171] Женщина, обвиненная в отравлении, могла быть оставлена мужем и теряла свое приданое. Отравители не подпадали под амнистию.[172]

Многочисленные беременности. Насаждая сексуальные отношения исключительно между брачными парами, христианство поставило женщин высших слоев в трудное положение. Столкнувшись с перспективой многочисленных беременностей, они были вынуждены решать проблемы, которые ранее касались только наложниц и рабынь. Возрос интерес к контрацептивным и абортивным средствам. Христианские идеологи, знавшие о таком развитии событий, осуждали эти практики в своих проповедях и трактатах. Наложницы уже знали, что должны воспитывать своих детей, но теперь проблема распространилась на другие слои общества.[173] Как римское законодательство и древние медики, церковь подозревала, что замужняя женщина, пытающаяся сделать аборт, скрывает последствия измены. В начале IV в. на церковном соборе в Эльвире, первом соборе, организованном на Западе еще до того, как Константин гарантировал церкви ее официальный статус, половой вопрос стоял на первом месте. На нем, в частности, было постановлено, что жена, которая «убила» (абортировала) ребенка, зачатого в адюльтере в отсутствие мужа, никогда уже не сможет вернуться в лоно церкви (can. 63). Некрещеная женщина, пытавшаяся сделать аборт, не могла была быть крещена (can. 68). Даже если муж знал об измене, жена не

могла вернуться в церковь (can. 70). Заключительный церковный канон (№ 81) запрещал женщинам получать и отправлять напрямую личную почту. Все письма следовало отдавать на проверку мужу. Эта мера предполагала защиту от адюльтера.

Возвышенный идеал брака. Интересно сравнить отношение церкви к убийствам, адюльтеру и абортам. Христианский идеал брака был настолько возвышен, что адюльтер и — как следствие его — аборт считались более серьезном преступлением, чем убийство.

Общество, в том числе и христианское сообщество, было построено иерархично. Женщины высшего класса существовали для того, чтобы вносить вклад в воспроизводство своего класса, а не в демографическую стабильность города. Они не имели представления о том, что другие женщины веками спасали их от опасности множественных беременностей. Они явно считали себя представительницами высшей социальной страты и их сексуальное воздержание обеспечивало им право использовать низших в том числе и для удовлетворения сексуальных потребностей их мужей. Напряжение они снимали различными способами — бранью, криком или даже побоями подчиненных им людей. Благородным мужчинам высшего класса, которым следовало прислушиваться к советам философов, постоянно повторяли, что они должны сдерживать свой гнев, обуздывать порывы жестокости. Благородным же женщинам ничего такого не говорили: считалось, что женщины не способны на такое самообладание; образование, конечно же, могло сделать их подобными мужчинам, и тогда они приобретали свойства, которыми изначально не обладали.

Некоторые же женщины все-таки были плохо воспитаны. Среди них — мать врача Галена, которая жила в поместье возле Пергама и имела привычку кусать своих слуг, и мужчин и женщин. Неконтролируемый гнев часто проявлялся таким образом у женщин во всей Империи, поэтому собор в Эльвире постановил определить меру наказания для той женщины, которая в припадке гнева столь жестоко высечет своего слугу, что он в течение ближайших трех дней умрет (не забудем, что в случае медленной смерти сомнение в причинах болезни засчитывалось в пользу хозяйки прислуги). Епископ рассудил так: если убийство было преднамеренным, то госпожа лишалась причастия на семь лет; если непреднамеренным — то на пять. Причастие разрешалось в том случае, если отлученная заболела (can. 5). Сравним эти наказания с тем, что полагалось за аборт или за замужество после развода (легализованного после 306 г.). Женщина, взявшая на себя инициативу развода и впоследствии снова вышедшая замуж, не могла получить причастия даже на смертном одре. (can. 8); не могла его получить и женщина, оставленная мужем (can. 9). Если повторный брак совершался после кре-

щения, к женщине относились, как и к проститутке (can. 12). Очевидно, что убийство было менее серьезным прегрешением, чем адюльтер.

В основе подобных решений лежала идея церковного брака, возвышенный идеал которого выстраивали христианская церковь рука об руку с римским законодательством. Социальные основы, обеспечивавшие этот союз, были важнее, чем защита жизни отдельных людей. Божественная сущность брака должна была воспроизводиться регулярными, но беспорочными сексуальными отношениями. Как показал Жан-Луи Фландрен, соитие было запрещено много дней в году. Эта праведность законного брака была гораздо важнее, чем девственность незамужних служанок, к которым муж всегда мог обратиться за получением дополнительного удовольствия, точно так же, как раньше он обращался к наложницам. Епитимья была гораздо строже за согрешение в браке, чем за изнасилование слуг.[174]

Этическая ценность законного брака возвеличивалась неустанно: от первых распоряжений императора Августа повелевшего, чтобы благородные семьи, а по возможности и все граждане производили на свет определенное количество законных детей, до церковных установлений, каравших за супружескую неверность суровее, чем за убийство. Поэтому женщинам нужно было ограничиться, по возможности, одним мужчиной на всю жизнь.

Муки Ада и равноправие. Мощное влияние на христианских авторов оказал Музоний. Далее – в начале III в. – Климент Александрийский высказал гипотезу о том, что женщины не хуже мужчин способны учиться любым наукам.[175] Наконец, христиане, вроде Феодорита Киррского, были уверены, что человеческая природа едина, будь то мужчина или женщина, закон – также для всех один, и это закон, который Бог дал всем, независимо от пола. «Женщина, как и мужчина, наделена разумом, способна понимать и осознает свой долг. Как и он, она знает, чего избегать и к чему стремиться. Иногда она лучший судья, чем мужчина и может правильно судить о том, что полезно; она может быть хорошим советником».[176]

В языческой преисподней женщины не подвергались вечным пыткам. Редкие живые, попавшие в бездну преисподней, видели там только страдания мужчин.[177] Поэты и историки, наказанные за ложь, стояли рядом с неверными мужьями, которые согрешили с чужими женами и лицезрели страдания опять-таки мужчин. Иудейские тексты о загробном мире также не описывают мучений. Однако обратимся к христианским текстам. Апокалипсис Петра (так именуют часть христианского канона II в., которая позже была исключена из него) описал муки ада так, что сумел навсегда оставить след в западном искусстве и западной мысли:

Люди висели там, подвешенные за языки: это были богохульники против истины. Огонь, горящий внизу, доставлял им страдания. Огромный котел кипящей смолы был подготовлен для тех, кто виновен в несправедливости; ангелы пытали их. Над кипящей смолой висели неверные женщины, подвешенные за волосы. Мужчины, которые грешили с ними, были подвешены за ноги, головы их погружены в смолу... В яме, полной червей, я видел убийц и их пособников... Рядом видел я другую яму, в которую стекали, как в озеро, кровь и экскременты наказуемых. Женщины шли вброд по ней, по горло в крови. К ним обращены были дети, рожденные раньше срока, все кричащие. Языки пламени вырывались из их тел и лизали глаза женщин напротив – тех, что зачали вне брака или сделали аборт... Других мужчин и женщин бросали с высокой стены... Они опозорили себя, предлагая себя как женщин. А другие женщины терпели наказания за то, что спали друг с другом, подобно мужчине и женщине... Еще другие горели. Их вращали на вертеле и поджаривали. Все они сошли с пути Божьего...[178]

От культа к христианству

Темой последующих трех глав будут ритуализованные отношения между женщинами и богами. Николь Лотро отметила ранее, что божественная сущность превосходила женственность в богинях древних политеистических религий. Тем не менее, ограничения, наложенные на женщин, оставили нестираемый след на культовых практиках Греции и Рима. Участие в религиозных культовых ритуалах было важнейшей формой символического выражения в древнем мире. Как таковое, оно находилось под строгим надзором мужчин и допускалось только до тех пор, пока не нарушало деловую жизнь городов и империй. Отправление культов не допускало религиозной автономии женщин, не говоря уже об истинной свободе. Однако, поражает то, до какой степени восточные влияния, которые проявились в греко-римском мире довольно поздно, свели на нет идею о том, что женщины не могут принимать участия в религиозных жертвоприношениях, идею, которая отлучила женщин от самой сути гражданской религии.

Со временем Христианство установило новую модель религиозной причастности женщин, основанную на страдании, принятом за Христа и вхождении в Царство Божие. Женщины обращали мужчин, и на краткий период в Христианской вере воцарилась идея равенства. Однако вскоре женщин исключили из церковной иерархии, оставив тем, кто желал вести религиозную жизнь, единственный выбор — отказ от мира.

П. Ш. П.

7

Дочери Пандоры, или Ритуалы в греческих городах

Луиза Зайдмэн

Культ богов в Древней Греции был тесно переплетен с жизнью полиса. Для того, чтобы понять роль женщины в религиозных обрядах этого андроцентричного общества, необходимо уяснить ее место в древнегреческой культуре и иконографии. Исключенные в принципе из политической жизни, отстраненные от участия в жертвоприношениях, женщины, тем не менее, были включены в религиозную жизнь города. Это позволило одному из исследователей характеризовать эту форму участия как «культовое гражданство».[1] В домашнем хозяйстве, где женщины имели определенную долю автономности, их обязанностью было выполнение определенных религиозных ритуалов, прежде всего связанных с рождением и смертью. Мужчины как будто отвели женщинам ту сферу священного, в которой чувствовалось влияние сил, которые невозможно контролировать. В данной главе мы постараемся проследить неоднозначность мужской позиции, с одной стороны, неизбежно выражающей постоянное восхищение «женской расой», а другой – содержащей постоянное стремление обособится от них.[2]

Женщины были отстранены от жертвоприношений с использованием крови животных и, в силу этого, от разделки мяса жертвенного животного. Однако жертвоприношения с использованием крови занимали центральное место в религии древних греков: именно оно обеспечивало согласие между

людьми и богами, именно оно укрепляло узы человеческого сообщества, оно же считалось основой политической жизни. То обстоятельство, что женщины участвовали в этом ритуале только через своих мужей, полностью соответствовало их исключению из политической и общественной жизни. В Древней Греции не было женщин-гражданок как таковых: были матери, жены и дочери граждан, за исключением Спарты, где женщины «властвовали над мужьями», как пишет Плутарх в «Жизни Ликурга». (14.8)

Правда, это слишком упрощенная трактовка. Верно: женщины были отстранены от кровавых жертвоприношений и разделки мяса; они были исключены вне группы, членов которой Марсель Детьенн назвал «сотрапезниками»: именно они, получавшие долю жертвенного мяса, становились равноправными гражданами.[3] Тем не менее, женщины, будучи исключенными из этой группы, были включены в более широкое сообщество тех, от кого зависело существование социума в целом. Потому-то их приглашали на большие празднества.

Женщинам, исключенным из агоры и собраний, на которых решались дела мужчин и богов, ограниченным *ойкосом*, домохозяйством, религиозные празднества давали возможность участия в общественной жизни вне дома. На Панафинеях, Дионисиях, Элевсинских мистериях и ряде других празднеств (я их опишу позднее) женщины участвовали на равных с мужчинами, пришедшими лицезреть великие жертвоприношения.

Более того, женщины, хотя и были устранены от участия в кровавых жертвоприношениях, все же играли центральную роль в ряде ритуалов, таких, например, как Фесмофории. Изучение общественных ритуалов ставит вопрос о том, как древние греки разрешали противоречие между исключением женщин из политической жизни и их включенностью в жизнь религиозную. Напряжение, вытекающее из этого противоречия, частично маскировалась мужской гегемонией, особенно в Афинах.

Афины, конечно же, это не вся Греция. В отношении положения женщин, ситуация здесь была необычная, в известном смысле – экстремальная. Недоверие к женщинам, женоненавистничество в риторике и законах – все это было выражено в Афинах более, чем где бы то ни было. Мизогинизм в Афинах был настолько очевидным, что понадобилось создание специальных мифов, для того чтобы объяснить причины, по которым женщины не могут называться афинскими гражданками, а дети не могут взять имени матери. Варрон объясняет это необходимостью утихомирить гнев Посейдона, который обрушился на полис, когда его жительницы проголосовали за название города не в честь него, а в честь богини Афины. (цит. по: Августин, О граде Божьем, 18.9).

Согласно законам о гражданстве Перикла (451 г. до н. э.), гражданство мог получить любой афинянин мужского пола, который мог доказать, что он является сыном гражданина и «дочери гражданина». Когда мальчика записывали во фратрию, указывалось имя не его матери, а имя деда по материнской линии. Если отец давал клятву, что его сын родился в браке с «женщиной, рожденной в городе», имя матери не упоминалось.

Во время гамелии, церемонии представления гражданином своей жены во фратрии, новоиспеченный муж подчеркивал законность своего брака и подтверждал, что его жена является «дочерью гражданина» (Исайя, 3.76, 8.18). Законность статуса женщины всегда зависела от статуса ее отца и мужа.[1] Так было и в других греческих полисах, где семейные родственные узы исчислялось по отцовской линии.

Если в Афинах мы можем наблюдать, так сказать, крайний случай, то зачем уделять им так много внимания? Отчасти потому, что мы имеем об Афинах больше информации, чем о других греческих полисах, но есть и другое объяснение. Сам факт крайне подозрительного отношения к женщинам в Афинах и категорического исключения их из политической жизни, делает их участие в религиозных ритуалах еще более важным.

Женщины присутствовали по крайней мере на половине из тридцати праздников, которые отмечались ежегодно в Афинах, причем празднования длились нередко два-три дня. Разные праздники были связаны с различными аспектами жизни женщин. Молодые девушки несли корзины с дарами Афине во время Аррефории и Плинтерии; замужние женщины принимали участие в Халое и Фесмофориях Деметры; женщины еще более зрелого возраста встречали царицу Антестерий, на которых председательствовал Дионис. Торжеством всех торжеств были Панафинеи (отмечаемые ежегодно, и особо торжественно раз в четыре года); в них принимали участие женщины всех возрастов и статусов.

Как участие в религиозных церемониях зависело от социального статуса? До семи лет мальчики и девочки воспитывались одинаково. Однако в дальнейшем жизнь девочки была посвящена подготовке к роли жены и матери. Юность рассматривалась как время подготовки к браку, в браке самым важным считалось рождение детей, так что биологическое и социальное тесно переплетались. Воспринимаемая как жена и мать, греческая женщина еще раз меняла свой статус, когда, выйдя из репродуктивного возраста, она, с одной стороны, утрачивала некоторые привилегии, но, с другой – избавлялась от ряда запретов и ограничений. С каждым из этих жизненных периодов соотносились различные религиозные практики.

Молодые девушки

Парфены – девственницы, будущие жены афинских граждан, социализировались через различные ритуалы. То, что Пьер Брюле называет «религией афинских девушек», состояло из определенного набора практик, включаемых в более широкое понятие «женской религии». Чтобы понять это, мы должны проанализировать все аспекты афинской религиозной практики и мифологии.[5]

В мифах без конца повторяется образ девушки как неукрощенной лошади. В семь лет начинается ее укрощение, которое превращает ее в воспитанную и послушную жену. Этот обряд «посвящения в женственность» проходили не все девушки, но лишь избранные – дочери аристократов.[6] Тем не менее, культ Афины-Девы имел огромное общественное значение. Девушки, которые не участвовали в нем непосредственно, все равно ощущали себя его опосредованными участницами. Эта сцена участия, без сомнения, отражена в широко известном фрагменте из *Лисистраты* Аристофана, где женский хор произносит:

Рожденная в семь священной урной;
В десять молола муку для нашей Богини (госпожи);
Затем желтой была медведицей;
Затем (девушкой высокой и величавой, несущей фиговую гирлянду)...
Так рождается торжественно священная корзина.

Эти строки часто интерпретируют как идеализированное изображение процесса инициации, некое резюме последовательно сменяемых ролей, которые могли играть *евгены*, девушки из хороших семей.[7]

Аррефоры

Из списка высокорожденных девочек (*евген*) в возрасте от семи до одиннадцати ассамблея избирала четырех аррефор, или носительниц священных урн. Затем архонт-басилевс выбирал из них двоих, чтобы ткать *пеплос*, который ежегодно был даром Афине во время Панафиней. Две других «живших рядом с храмом Полиады... и проводившие время с богиней» (Павсаний 1.27.23), отправлялись на праздник Аррефории, во время которого они принимали участие в специфическом ночном ритуале: на голове в запечатанных урнах они несли вещи, на которые им запрещалось смотреть. Рядом с храмом Афродиты «в садах» они меняли эти вещи на другие, не менее таинственные (печенье в форме змей и согласно некоторым лексикографам, *фаллосов*). Ученые уже давно прослеживают связь между этим ритуалом и мифом о Кекропидах, дочерях Кекропа, первого легендарного царя Афин. Когда Афина поручила им присматривать за Эрихтонием, сыном земли, воспитываемым бо-

гиней, молодые царевны проигнорировали указание не заглядывать в корзину, в которой он спал, и были наказаны смертью за непослушание. Источники достаточно неясны, поэтому было предложено множество толкований этого ритуала. Возможно, он был создан, чтобы обозначить завершение периода инициации, во время которого молодые девушки покидали свои дома, чтобы служить богине-покровительнице полиса. Ритуал мог иметь что-то общее с мифологией полиса, в которой феномен рождения и сексуальная символика занимают большое место. Клод Калам рассматривает его как обряд вступления во взрослую жизнь.[8] В целом он должен рассматриваться в связи с другими видами «служения», в которые были вовлечены молодые девушки, и о которых мы имеем еще меньше сведений.

Праздник *Плинтерии*, посвященный очищению священных статуй, имел аналоги во многих греческих полисах, которые соблюдали месяц плинтерион. *Гимн купания Паллады* Каллимаха воспроизводит ритуал, осуществляемый девушками Аргоса. В Афинах, возможно, ежегодно, избирались две девушки, называемые плинтериды или лутриды, чтобы выстирать *пеплос* Афины под наблюдением жреца.

Алетриды «мололи зерно для священных пирогов» – еще один способ, которым молодые женщины могли служить богам. В источниках содержится еще меньше данных об этом обряде. Отметим, однако, сходство в способе отбора девушек для различных религиозных ритуалов. Пьер Брюле отмечает функциональное родство: «эти девушки воспроизводили в сфере священного те виды деятельности, которые взрослые женщины осуществляли в гинекее».[9] Но аррефоры, плинтериды, алетриды не просто инициировались к исполнению будущих ролей жен, они также выполняли от имени города функции священнодействия.

Маленькие медведицы

В храме Артемиды в Бравроне, в двадцати двух милях от Афин, около сотни девушек (и все – «избранные девственницы»), старшей из которых было десять лет, проходили обряд инициации, сведения о котором дошли до нас в очень фрагментарном виде. Тем не менее, основываясь на письменных источниках, археологических данных (до сих пор полностью, не изученных), и некоторых сценах, изображенных на древнегреческих вазах, можно выдвинуть ряд гипотез. Письменные источники (несколько коротких строк) и рисунки на вазах, найденных в храме, позволяют предположить, что в ходе ритуала девочки «вели себя как медведицы» (*arkteuein*) в брачный период (*pro tou gamou*). Что может значить эта фраза? В Бравроне, так же как и в храме Артемиды Брав-

ронии в Афинах, были найдены фрагменты маленьких ритуальных судов, датируемых концом V – началом IV вв. до н. э.[10] (См. рис. 31 в главе 4 Ф. Лиссарага «Фигуры женщин»). Рисунки на них, воспроизводят бегущих девушек разного возраста, обнаженных либо одетых в короткую одежду; у одних волосы достают до плеч, у других – коротко острижены. На некоторых фрагментах рядам с девушками изображены животные (собаки, оленихи). В одной из сцен центральное место занимает медведица, и девушки мимо нее направляются к алтарю. В другой сцене мы видим двух взрослых, мужчину и женщину в масках медведей.

Без сомнения, эти сцены воспроизводят некий ритуал, о чем свидетельствует и изображение алтаря. Присутствие зверей может символизировать ритуальную охоту. Сорвино-Инвуд полагает, что на этих изображениях представлено завершение периода инициации, которое совпадало с праздником Артемиды Бравронии.[11] Во время обряда инициации молодые девушки надевали специальные желтые одежды (*крокоты*) и подражали поведению медведиц. Сбрасывание этих одежд символизировало прощание с «жизнью медведицы» и вступление в новую, предбрачную, фазу жизни. Соответственно, Сорвино-Инвуд предполагает, что текст Аристофана следует читать не как «надевшие *крокот*», а как «снявшие *крокот*».

Почему жизнь медведицы? Какое значение подражание ее поведению придавалось в процессе инициации девочек? Медведица принадлежала к царству Артемиды, богини охоты, и упоминается во многих мифах о ней. В Брavроне рассказывали историю о ручной медведице, которая часто приходила в храм Артемиды. Однажды, играя с маленькой девочкой, медведица поцарапала ей лицо, за что была убита ее братом. Это привело к череде несчастий. Оракул известил жителей Браврона, что они смогут умилостивить богиню, только если их маленькие дочери будут подражать медведицам и носить *крокоты*. Мы знаем, что эти юношеские культы Артемиды выполняли охранительные функции, подвергая юношей и девушек серии испытаний, для того, чтобы укротить в них первобытные инстинкты. Исходя из этого, напрашивается объяснение церемонии в Бравроне как кульминации многомесячного периода инициации, в ходе которого происходило изгнание из девочек «медведиц» (символа необузданности и бесконтрольности детства). Инициация, таким образом, должна была готовить девочку к следующей жизненной фазе *канефоры* (*носительницы корзины*), которая предшествовала замужеству – конечной цели социального и религиозного воспитания.

Посредством культа медведицы полис социализировал переход от девочки к девушке, достигшей брачного возраста. О социальной значи-

мости этого института свидетельствует величина храма и прилегающих сооружений, некоторые из которых археологи определяют как «парфеноны», в которых отдельно проживали юные «медведицы». Еще одним признаком значения этого культа было то обстоятельство, что организацией праздника Бравронии занимались гиеропы — десять магистратов, отвечающих за проведение наиболее важных религиозных празднеств. Для юношей роль, подобную роли Браврона для девушек, возможно, играла Мунихия, место другого аттического гражданского храма, также посвященного Артемиде и место проведения другого праздника, в ходе которого юноши-эфебы принимали участие в ритуалах, символизирующих их вступление во взрослый мир.

Канефоры

Канефорой называли молодую женщину, которая несла канун, корзину со священным ячменем для жертвоприношения на алтарь и для посыпания головы жертвенного животного. Под зернами ячменя был спрятан священный нож (*Makhaira*), которым забивали животное жрец или его помощник. Вся жертвенная кровь до капли собиралась в корзину или урну. Несение этих корзин в процессиях, посвященных большим религиозным праздникам, рассматривалось как выполнение важной религиозной функции, которая была прерогативой девушек из знатных семей.[12] Неотъемлемая часть праздника Геры в Аргосе, Артемиды в Сиракузах и многих других празднеств по всей Аттике и в Афинском государстве, несение корзин было честью, особенно во время великих Панафиней. В III в. до н. э. количество канефор увеличилось до ста, о чем свидетельствует декрет Стратокла, прославляющий Ликурга, в котором говорится, что Ликург «заказал вазы из золота и серебра, а также одеяния для ста канефор». Хотя обычно, скорее всего, число девушек с канунами было меньше. Другим свидетельством значения, который полис придавал процессии канефор, является их изображение на фризе Парфенона, и еще большим – их присутствие в списке жертвователей на жертвоприношении в ходе великих Панафиней (наряду с «военачальниками, должностными лицами и афинянами, участвовавшими в процессии»). Таким образом, в великий день праздника богини-покровительницы афинского полиса, молодые девушки-отроковицы, избранные из городской элиты, рассматривались как почетные граждане и получали редкую для женщин привилегию участия в ритуальном жертвоприношении.

Девушки-водоносы, участвующие в Буфонии, другом афинском празднике с жертвоприношениями, принимали участие в ритуале забивания быка. Происхождение этого торжественного жертвоприношения

Зевсу Полиею объясняется в мифе (Порфирий, *О воздержании*, 2.29–30), рассказывающем как после святотатственного забоя быков Аттику постигла засуха. По совету дельфийского оракула афиняне «решили разделить ответственность за убийство». С этой целью «они избрали молодых девушек-водоносов. Они несли воду, которую использовали при заточке топора и ножа. Когда инструменты были заточены, один человек, поднимал топор, другой брал его у него и оглушал быка, третий перерезал ему горло... Затем выносился приговор об убийстве и все, принимавшие участие в ритуале, вызывались, чтобы оправдаться». Ответственность прослеживалась от девушек к жертвенному ножу, которому, поскольку он не мог оправдаться, и выносился приговор. Девушки, несшие воду для заточки ножа, и девушки, несшие корзины с ячменем, в котором был спрятан жертвенный нож, таким образом, выполняли сходные функции. В мифе о Буфонии, вода заменяет ячмень, которого нет из-за засухи. В действительности предназначение ритуала – вернуть исчезнувшее зерно.[13] В обоих случаях ключевой элемент городской жизни, будь то вода или зерно, связан с орудием убийства. Через жертвоприношение быка осуществляется связь между людьми и богами. Девушки-водоносы разделяют непосредственную ответственность за убийство, хотя они и имеют к нему меньшее отношение, чем остальные участники ритуала.

Афинские Панафинеи классического периода, как мы видим, были направлены на вовлечение в жертвоприношение всех горожан. Несущие корзины выступали от имени всех будущих жен афинских граждан гарантами стабильности полиса и были почитаемы именно в этом качестве.

Канефоры и брак. У Аристофана канефоры называются *pais kale*, прекрасные дети, что подразумевало девушек «в расцвете» – т. е. достигших брачного возраста. Прилагательное *kale* означает физическую зрелость. С этого времени молодая девушка начинала существовать в глазах мужчин. Роль канефоры совпадала с ее новым статусом – молодой женщины «на виду». На древнегреческих вазах она изображена носящей украшения и расшитый хитон. Связь канефор с браком проясняется в ряде мифов, в которых канефоры (или девушки их возраста) похищаются богами или героями. С этими мифами соотносятся определенные ритуалы. Дочь афинского тирана Писистрата поцеловали, когда она выступала в процессии в качестве канефоры, а затем похитили. Эта история напоминает приключения Орифии и Ерсеи, двух дочерей Эрихтония, которые будучи канефорами, были замечены и похищены: одна Бореем (Северным ветром), другая Гермесом. Имеется несколько версий истории похищения Орифии, которая была популярным сюжетом в керамике V в. до н. э.[14] В некоторых из них место действия пере-

мещается с Акрополя на берега Илисса (реки в Афинах) (как то и случилось в «Федре» Платона, 229 b–c). Орифия там изображена танцующей или играющей с подругами.

Участие в хоре

Танцующие или играющие девушки – популярный сюжет в иконографии девичества. Согласно Еврипиду хоровые танцы были обычной деятельностью девушек, «расцветающих в хоре». Версии похищения Орифии позволяют судить, что возраст канефор был возрастом участия в хоровых представлениях, со всеми их религиозными, педагогическими и социальными функциями. Этот период жизни заканчивался для девушки вступлением в брак, мифической метафорой которого было похищение.

Группы девушек во главе с руководителем хора принимали участие в отправлении религиозного культа. Ярким примером назначения и деятельности таких хоров может служить хор под руководством Сапфо на острове Лесбос в конце VII в до н. э.[15] Под эгидой Афродиты группа Сапфо готовила девушек к взрослой жизни. «Педагогическая» функция просматривается во фрагментах стихов поэтессы, воспевающих грацию и красоту – качества, наиболее культивируемые у девушек. Многие из них взяты из эпиталам (свадебных гимнов) или поэм о браке и обращены к богине чувственности и сексуальности, покровительнице юных невест. Без сомнения, были и другие кружки молодых женщин, похожие на кружок Сапфо, но женские хоры часто играли свою роль в более широком общественном контексте, и для нас важно, что незамужние девушки участвовали в них наряду с другими слоями населения.

Хоры и празднества

В античном мире все население выходило на улицы, чтобы отметить окончание периода взросления и обновление полисного социума. Достигшие зрелости юноши и девушки собирались вместе на церемониях почитания тех городских божеств, которые ассоциировались с юностью – прежде всего Артемиды и Аполлона.

Праздник Артемиды Эфесской был наиболее типичным среди обрядов перехода. Сначала все юноши шестнадцати и девушки четырнадцати лет, во главе с наиболее красивыми членами каждой группы выходили из города в составе процессий. За участниками процессии, несущими традиционные факелы, корзины и благовония, следовали стекавшиеся ото всюду и бурно восхищающиеся этим зрелищем люди. После

жертвоприношения группы юношей и девушек смешивались, чтобы «юноша, достигший зрелости, мог найти себе девушку для брака». У Ксенофонта Эфесского (1.2.2. ff.), из произведения которого и взята эта цитата, среди участников ритуала обнаружилась идеальная пара: Абраком и Антея. Описание их встречи включает детали праздника Артемиды Даитской, а на нем было предусматрено подношение жертв богине на лугу возле города. Миф, на котором этот обряд основан, повествует о юноше из Эфеса, который, доставив статую Артемиды на берег, пел и плясал в честь богини, а затем приготовил ей подношение из соли. Как и во многих других мифах, небрежение, — в данном случае несоблюдение ритуала на следующий год, — привело к несчастьям, которые можно было предотвратить только установлением постоянного обряда (Etymologicum Magnum, 252.ii ff.). В описанном случае бедствие, посланное Артемидой, обрушилось на молодежь города, подчеркнув значение ритуала: его назначением было — обеспечение нормального перехода от отрочества к взрослой жизни, перехода, который может быть скомпрометирован пренебрежением к богине, покровительствующей взрослению.

Делии праздновались в Афинах каждые четыре года в честь Аполлона. Праздник был установлен в 525 г. до н. э. на острове Делос. Первоначально это был ионийский праздник, в котором принимали участие все, включая женщин и детей. Центральную роль в празднестве играл хор так называемых делиад, слуг Аполлона, исполняющий песни в честь Аполлона, Латоны и Артемиды. Каллимах (Гимн Делосу, 278 ff.) отмечает, что каждый греческий полис ежегодно посылал хор на Делос вместе с подношением первых плодов Аполлону в память о первых снопах пшеницы, когда-то привезенных на Делос дочерьми Борея, и эскортом юношей и девушек, символизировавших мифических гиперборейцев, которые считались любимцами богов. Молодежь Делоса делала подношения Борею: девушки — локоны волос, а юноши — сбритый со щек юношеский пушок. Делии были весенним праздником умиротворения, необходимого, чтобы обеспечить нормальное взросление молодежи полиса. Платон (Федр, 58 а-с) объясняет смысл праздника следующим образом: *theoria* (делегация) регулярно отправлялась из Афин на Делос для того, чтобы почтить Аполлона за то, что он защитил семерых юношей и девушек, отправившихся вместе с Тесеем на Крит. Это толкование совпадает с интерпретацией, приведенной выше.

В Амиклах, небольшом городе под владычеством Спарты, все население, включая иностранцев, женщин и рабов, принимало участие в празднике Гиацинтии — самом заметном из празднеств религиозного календаря; все собирались на него, чтобы понаблюдать за процессией городских юношей и девушек и их последующим участием в военных

играх. Траурный ритуал в честь героя Гиацинта сменялся показательными выступлениями, демострировавшими различные умения. В них были вовлечены молодые люди из города и окрестностей. Дети играли на лирах и пели пеаны, славящие Аполлона, юноши-эфебы танцевали и пели в многочисленных хорах, девушки проезжали в церемониальных колесницах, изготовленных из плетеного тростника, иногда выполненных в виде фантастических животных.

Таким образом, в Афинах, Спарте и многих других древнегреческих полисах молодые люди были активными действующими лицами в больших городских праздниках, шествовали в процессиях, исполняли песни и участвовали в других церемониях в честь богов. Поскольку юноши и девушки выступали вместе и для обеих групп это участие в прозновании приходилось на конец периода отрочества, постольку мы можем предположить, что обряды их инициации были сходными. Для мальчиков инициация означала переход к зрелости и обретение прав гражданства, для девушек (если допустить, что можно говорить о инициации девушек) – это был путь к браку.

Различие в целях образования молодых людей и девушек находило отражение в его содержании, продолжительности и объеме. Период отрочества девушек можно разделить на несколько этапов. Первый заканчивался в возрасте около десяти лет – для молодых афинянок это был возраст *arcteia* (ритуал медведицы). Далее шла менархе и таким образом, половая зрелость. В иконографии девушек этого возраста можно отличить от более зрелых женщин по размеру их фигур и по намеку на формирующуюся грудь, символизирующую физическую трансформацию, сопровождающую половое созревание.[16] Иконография важна для нас тем, что характер ее изображений определялся не требованиями реализма (замужние женщины не дифференцированы по возрасту). Перед нами, скорее, культурная репрезентация определенной стадии в жизни женщины. Для девушек пубертатный период наступал в четырнадцать лет, и в этом возрасте, как мы помним, их уже было можно выдавать замуж.

Но давайте вернемся к Афинам. Удивительно, что в то время как множество юношей от шестнадцати до восемнадцати лет выполняло различные обязанности, возлагаемые на эфебов, только небольшая группа девушек была задействована в обряде служения Афине или Артемиде.[17] Эти девушки избирались демократическим путем (арефоры избирались Народным собранием, а «медведицы» – трибой), но эти избранные принадлежали к элите. Тексты всегда обращают внимание на аристократическое происхождение дев-парфен, отобранных для выполнения различных обрядов, и общее число этих избранных было крайне незначительным.

Обряды инициации девушек носили символический характер. Их подлинная инициация — обучение выполнению роли взрослой женщины — осуществлялось в гимнасиях, который Пьер Брюле назвал «мастерской невест». Однако в религиозном аспекте обряд женской инициации требовал участия немногих, выступающих как представительницы всех девушек этого возраста. Мы видели немало девушек-участниц больших городских праздников, но стоит помнить, что это были лишь те из праздников, которые предполагали участие всего населения полиса.

В конце празднования обрядов перехода, устраиваемого полисом для своей молодежи, можно различить еще один пример неравенства мужчин и женщин в сфере культовой и религиозной жизни. Несмотря на видимость равного допуска всех граждан к участию в делах политических и религиозных, степень вовлеченности и формы участия были очень разными для мужчин и женщин. Женщины и девушки принимали участие в ритуалах лишь под наблюдением и руководством мужчин. Привлечение знатных семей (gene) к отправлению обрядов и ритуалов, отбор участниц по аристократическому признаку, а и многое другое парадоксальным образом позволяло демократическим Афинам «умиротворять» богинь, которые покровительствовали городу, и примирять этих божеств женского пола с существовавшими предубеждениями о преимуществах граждан мужского пола перед «демосом женщин». Девушкам предоставлялась возможность участия в гражданских ритуалах, но — как мы поняли — только краткий в период перехода от детства к замужней жизни.

Жены

Фесмофории

«Как обычно, я взываю к Палладе, подруге хоров, появись среди нас... хранительница нашего города... Та, кто ненавидит тиранов, появись! Демос женщин призывает тебя». Так говорит хор в *Женщины на празднике Фесмофорий* Аристофана, прежде чем обратиться к двум другим богиням, Деметре Фесмофоры (в честь которой и был назван праздник) и Коре. Каждый год в течении трех дней «демос женщин» получал доступ к политике, на время оставленной мужчинами, которые переставали собираться в судах и совете. Женщины афинского полиса собирались в храме двух богинь недалеко от Пникса, холма, на котором обычно происходило народное собрание. По словам Аристофана, афинские женщины, называвшие себя «демос», взывали тогда к Афине — «хранительнице города». Именно в эти дни женщины представляли город, от

имени которого они говорили. Они использовали тезаурус и терминологию мужчин, чтобы раскритиковать Еврипида, провозглашенного их врагом. Их молитвы, обращения, ритуалы имитировали Народное собрание: «Совет женщин, председательствующая Тимохия, секретарь Лисилла, оратор Сострата, вынес следующее решение: собрание состоится утром второго дня Фесмофорий, когда у нас больше всего свободного времени. Мы соберемся для обсуждения Еврипида и определения наказания ему, с которым будут все согласны, так как он достоин его за его поведение. Кто желает выступить?». Можно возразить, что это всего лишь пародия, и это очевидно из «цели собрания» (наказания Еврипида). Но как отлична эта пьеса от *Женщин в Народном собрании*, другой комедии того же Аристофана, в которой берут слово женщины, переодетые мужчинами. В рассматриваемом нами тексте собрание женщин – это регулярно собираемый институт. Политическое значение Фесмофорий подтверждается надписями и речами ораторов.

В каждом деме женщины сами выбирали, кто будет «осуществлять власть» во время Фесмофорий (*arkhein eis ta tesmophoria*). Исей (8.19–20) повествует, что избранные женщины председательствовали на собрании в дни, «отведенные традицией» (*kata ta patria*), и делали то, что было освящено законом (*ta nomizomena*). Этот ритуал, менявший, хотя бы и на время, политический порядок, существовал не только в Афинах. Из всех древнегреческих ритуалов в честь Деметры Фесмофоры были самыми важными. Литературные данные свидетельствуют, что фесмофорионы или храмы Деметры Фесмофоры существовали во многих городах, включая Эгину, Флиунт, Парос и Эфес. Археологические раскопки обнаружили их в Коринфе, Тасосе, Кноссе и Кирене. Праздник был древнего происхождения, как видно из описания Геродота, полагавшего, что он был принесен из Египта дочерьми Даная. Датировка фесмофорионов заставляет предположить, что они были построены в конце VIII в. до н. э., и это были небольшие пригородные храмы, ведь греческие полисы тогда еще были молодыми.[18] Храмы посвящались божествам, ответственным как за плодовитость женщин и плодородие почвы, так и за политическую сплоченность как следствие уважения закона. Это двоякое значение праздников отразилось в самом имени богини: слова *thesmoi* и *thesmia* имели и конкретное, и абстрактное значение. Они могли означать и жертвоприношение поросят и семян в первый день праздника, и (в абстрактном смысле) «законы».[19]

Истории, связанные с каждым из этих храмов, подчеркивают их общественное значение. В Эгине существовало предание о том, как один могущественный человек совершил нечестивый поступок, убив повстанца, искавшего убежища в фесмофорионе. Все население было вынуждено расплатиться за это святотатство несколько лет спустя, когда

афиняне изгнали жителей Эгины из своего города. Когда Мильтиад осадил Парос, он попытался осквернить фесмофорион и выведать его тайны, но был на его пороге охвачен страхом и вынужденно отступил (Геродот, 6.88, 6.134).

Фесмофории, ассоциирующиеся с мифом о Деметре и ее дочери Коре, отмечали начало посевной. В первый день праздника несколько избранных женщин собирали останки жертвенных поросят, разбросанных в священные расселины храма в предыдущем году. Эти останки считались жертвой Плутону, памятью о его похищении Коры. Они смешивались с семенами для посева и освящались на алтарях храма, чтобы обеспечить плодородие почвы в наступившем году. Второй день был посвящен скорби Деметры о потерянной дочери. Женщины садились на подушки, сплетенные из ветвей ивы (*agnus castus*). На третий день совершали жертвоприношение кровью. Священные архивы Делоса содержат перечисление жертвоприношений на Фесмофориях и список продуктов, необходимых для приготовления священного пиршества. Поскольку женщины временно контролировали политическую сферу, логично предположить, что они также надзирали и за осуществлением этого священного ритуала. Однако один из важнейших элементов ритуала все-таки оставался вне их ведения: им не разрешалось забивать жертвенное животное. Надписи упоминают о присутствии *mageiros*, который совершал ритуальное убийство и тут же изгонялся из храма. Правила предписывали человеку, перерезавшему горло жертвенным животным, не посещать торжественного пира. Третий день праздника был посвящен Каллигении («дающей рождение прекрасным детям») и празднованию возвращения Коры и плодородия (у людей и в природе).

На праздник Плодородия и Возрождения, проходивший под водительством женщин, допускались только законные жены граждан. Участие в Фесмофориях воспринималось как доказательство законности их браков. Прилагательное *eugeneis*, законнорожденная, которым женщины в комедии Аристофана именовали самих себя, отражало их гордость своим положением дочерей и жен граждан, так же, как и применимое к ним повсеместно прилагательное *eleutherai*. Женщины активно заимствовали политическую лексику мужчин, перенимая их гордость от отождествления себя с городом. В отличие от других празднеств, в которых лишь небольшое число избранных девушек выступало от имени их остальных сверстниц, в шатры на холме Пникс для участия в Фесмофориях в Афинах и других полисах отправлялись все замужние женщины.

Фесмофории восхваляли репродуктивную функцию женщин. Чтобы принять участие в фесмофории, женщине нужно было состоять в законном браке, поскольку от этого зависела законнорожденность ее

детей. Во время торжества женщины садились на подушки, сплетенные из ветвей дерева, символизирующего целомудрие и плодородие. Участницы празднества воздерживались на это время от сексуальных отношений. Воздержание и плодородие не противоречили друг другу, а играли взаимодополняющую роль. Только целомудренные невесты могли произвести на свет прекрасных детей, и именно о таких детях молили Каллигению женщины на третий день праздника.

На Фесмофориях женщины были изолированы от мужчин. Как матери, они пользовались исключительным правом доступа к Деметре, чье олицетворение с материнством было ключевым элементом мифа, на котором и был построен ритуал праздника. Во время праздника женщины воспринимались как равные, но это равенство имело свои пределы, так как женщины признавались лишь как матери будущих граждан. Этот праздник чествовал не женщин самих по себе, а «город мужчин», которых они воспроизводили. Когда хор в *Женщинах на празднике Фесмофорий* настаивает на том, что женщина должна прославляться, если она дает жизнь мужчине, приносящему пользу городу, это «соответствует общественной модели», обуславливающей признание женщины в зависимости от достоинств ее сына. «Город ничего не просит у них, кроме того, что от них ожидают как от женщин, вынашивающих детей, продолжающих отцовский род».[20] Но Фесмофории также признавали уникальный вклад женщин, хотя это признание Эсхил приписал Аполлону: «Мать не дает рождения своему ребенку... Она просто вынашивает семя с своем чреве... По настоящему жизнь дает мужчина, который ее оплодотворяет. Мать просто защищает молодой росток» (Эвмениды, 658–661). Обряд дарует достоинство, и похвала женщинам отражается в песнях и молитвах, исполняемых на церемонии. Серьезность высказываний, их достоинство здесь резко контрастируют с обычными насмешками.

Ткачество и политика

Женщины редко присутствовали в ритуалах жертвоприношений и на собраниях. Хорошая жена обычно изображалась за ткацким станком. Но ткачество имело также символическое значение, и его изучение – это еще один способ понять отношения между религиозными ритуалами, полисом и женщинами.

Огромное количество изображений на вазах изображают жену в доме за ткацким станком, неустанно работающую вместе со своими служанками и другими женщинами. *Ergatis*, трудолюбивая – распространенная похвала женщинам. *Ergon gunaikon,* или женская работа, обычно означала ткачество, как видно на примере Пенелопы у Гомера и подтверждается эпитафиями, относящимися к V в. до н. э.

В Афинах молодые девушки, называемые *ergastinai* собирались, чтобы соткать пеплос для Афины. Но этот ритуал был не единственным, связующим ткачество и религию. Символическое значение ткачества простиралось далеко за пределы работы женщин на их ткацких станках. Афина, покровительствующая этой деятельности, покровительствовала также другим видам ремесел. Под покровительством Афины Пандроса стала «первой женщиной, которая вместе со своими сестрами стала ткать шерстяные одежды для мужчин» (Фотий). В мифологии ткачество, наряду с земледелием, символизировало культуру, основу гражданского общества. Аркас, в честь которого названа Аркадия, был не только основателем страны, описанной Павсанием, но и человеком, научившим аркадцев выращивать пшеницу и печь хлеб, а женщин ткать (*estheta huphainesthai,* Павсаний, 8.4.1).

Регулярная замена пеплоса Афины была аналогична возобновлению контракта между богиней и ее городом, как будто взамен на их подношение афинские граждане ожидали гарантии стабильности. Женщины играли основную роль в этом ритуале. Хотя пеплос ткался девушками, процессом руководили жрицы и *teleiai gunaikes,* зрелые женщины. Подношение города богине-покровительнице было, таким образом, результатом труда женщин всех возрастов под руководством жриц и наблюдением народного собрания.

Кульминацией этих трудов была «пеплофория», процессия, в которой пеплос, символ афинского единства, проносился по городу. Эта процессия изображена на фризе Парфенона: в ней принимают участие мужчины и женщины, старые и молодые, боги и смертные.

Пеплофория в ходе Панафиней была единственной в своем роде в древней Греции. Во время Гиацинтий в Лаконике хитон торжественно преподносился Аполлону, возможно процессией, в которой участвовали как юноши, так и девушки. Павсаний (3.16.2) повествует, что «каждый год женщины ткали хитон для Аполлона в Амиклах, и хитоном они также называли помещение, в котором его ткали». В данном случае «техническая» функция божества не была особенно важна, зато очевидна важна общественная значимость Гиацинтии и вытекающее из этого политическое значение ткачества. То обстоятельство, что основной религиозный праздник Спарты отмечался в храме вне стен города, требует объяснения. Местоположение храма, вероятно, было выбрано намеренно в память о завоевании Спартой района Амикл, что произошло приблизительно в середине VIII в. до н. э. Это объяснение подтверждает Аристотель, когда он пишет, что праздник был отмечен подношением нагрудника Тимомаху, герою этого завоевания.

Первый день праздника был посвящен скорби о Гиацинте, сыне Амикла, в честь которого был назван город и который после завоева-

ния был причислен к спартанцам. Двойной культ Гиацинта и Аполлона был, таким образом, откликом на необходимость включить население Амикл в Спартанское государство. В последний день праздника к торжествам приглашали присоединиться всех, особенно молодежь. Праздник провозглашал единство Спарты и Амикл, и ежегодное изготовление туники для Аполлона было вкладом женщин в эту гражданскую церемонию. Изготовление хитона занимало некоторое время и было дополнением к ритуалу подростковой инициации. Этот процесс мог продолжаться неопределенно долго, или, что то же самое, возобновляться снова и снова (подобно тому, как Пенелопа ночью распускала сотканное за день, таким образом, выигрывая время: женихи ждали и становились старше, в то время как хозяйка дома давала время своему мужу, Одиссею-Улиссу, чтобы вернуться). В этом аспекте ткачество может рассматриваться как метафора жизни взрослой женщины, основанной на стабильности и терпении, в отличие от девичества, наполненного постоянными переменами. Ткачество – выражение продолжительности и последовательности. Город связывает свое существование с покровительством Аполлона, и эта связь так же крепка, как и нити в ткани.

В Элиде, недалеко от Олимпии, ткачество давало женщинам возможность сыграть еще более непосредственную роль в поддержании политического единства. Когда конфликт между Писой и Элидой стал угрожающим для существования обоих городов, шестнадцать замужних женщин, выбранных за их почтенный возраст, мудрость и репутацию, представлявших шестнадцать полисов района Элиды, – выступили в качестве арбитров. Эта группа продолжала выполнять свои функции даже после того, как территория была политически реорганизована и поделена между восьмью племенами; теперь каждое племя выдвигало по две женщины. Она же отвечала за подготовку праздника Геры в Олимпии. Избранные женщины руководили хорами девушек и организовывали соревнования по бегу, а каждые четыре года они выступали организаторами изготовления пеплоса для Геры. Хоры и соревнования по бегу являлись обрядами инициации, готовившими девушек к замужней жизни. Изготовление пеплоса, с другой стороны, чествовало богиню Геру, которая считалась покровительницей брака и рождения детей. Пеплос подносился не только в знак благодарности, но и для того, чтобы обеспечить благосклонность богини.

Дионисийские женщины

В древнегреческой мифологии вакханки – неистовые последовательницы Диониса – были символами инверсии обычного общественного и семейного порядка. Так именовали женщин, забывших свои семейные

обязанности, готовых в пароксизме святотатства разорвать на части собственных детей во время дикого кутежа. Истории о вакханках начинались с отказа признать культ Диониса, чьи последователи участвовали в оргиастических ритуалах, охваченные божественным безумием, известным в Древней Греции как *mania*. В беотийском городе Орхомене существовала легенда о миниадах. Дочери Миния Левкиппа, Арсиппа и Алкифоя отказались отправиться в горы вместе с другими женщинами для того, чтобы пройти через *teletai,* обряд инициации. «Чрезмерно трудолюбивые» по словам Антонина Либерала, миниады остались за своими ткацкими станками, и в знак возмездия Дионис разрушил их. Согласно одной из версий этой легенды, плющ и змеевик оплели ткацкие станки этих женщин и сделали их непригодными. Согласно другой версии, из станков начали сочиться нектар и мед. Оторванные от привычной работы, напившиеся меда и охваченные безумием, три женщины разорвали на части младенца. Другие женщины, оскорбленные таким преступлением, преследовали их, пока те не обратились в ночных птиц.

Миниады отличались от прочих женщин проявлением двух излишеств: избыточное трудолюбие заставило их отвергнуть Диониса; превращенные в вакханок, они в своем неистовстве также не знали ограничений, что вело их к всевозможным крайностям, в том числе и убийствам. Они пренебрегли двумя основными видами деятельности, считавшимися главными для греческих женщин: ткачеством и материнством. Оба вида деятельности были связаны и, можно сказать, перетекали друг в друга: разрушение станка предшествовало расчленению младенца. В классический период в некоторых греческих полисах праздновались Агрионии, воспроизводившие элементы охоты на диких животных (*agrios* – дикий). В Орхомене обряд, который, согласно Плутарху, можно датировать I в., напоминал о последствиях безумия миниад. На проводимом здесь раз в два года празднике жрец Диониса принимал участие в преследовании женщин, представляющих менад, и ему «было разрешено убить любую из пойманных».

Агава, Ино и Автоноя, дочери Кадма, основателя Фив, сначала отказались признать Диониса, но потом повели в горы хор вакханок. Дионис так говорит об этом в прологе *Вакханок* Еврипида (приводим перевод В. Эрроусмита): «Я поразил их безумием, выгнал их из дома в горы, и они там блуждали, безумные, я заставил их носить оргиастические одежды. Каждую женщину в Фивах, но именно женщину, я увлек одной безумной из дома. Вот они сидят, богатые и бедные, даже дочери Кадма, под серебристыми соснами на скале под открытым небом». Как и в мифе о менадах, домашний труд женщин противопоставляется охоте в лесах: «Я оставила челнок возле ткацкого станка», говорит Агава, «ради более великих трудов – охоты на животных голыми руками!»

Добычей Агавы является ее собственный сын, которого она разрывает на части. В отличие от мифа о миниадах, однако, сын ее в этом тексте — царь, который так же, как и его мать, отказался почитать Диониса. В пьесе Еврипида вакханки выступают в роли инструмента для наказания Пенфея, сына Агавы. Женщины в ней — орудие в руках Божественной Воли. Дионисийское безумие всегда сопровождалось противопоставлением деятельности и внешнего облика двух полов. Пенфей вначале посмеивается над женственной внешностью Диониса, но позднее, ослепленный богом, соглашается переодеться вакханкой, дабы удивить свою мать. Вакханки использовали свою принадлежность к Дионису как орудие против мужчин: «Они — эти женщины — использовали свои тирсы для того, чтобы наводить ужас на мужчин», говорит погонщик волов, перечисляя их подвиги. Пенфей поднимает руку на вакханок, отстаивая свои мужские привилегиии: «Это уж слишком — разрешать женщинам обращаться с нами подобным образом!».

В обоих мифах женщины — орудие проверки неизменности мужской и женской сфер влияния, возможности их проникновения друг в друга, победы дикости над культурой и женского над мужским. Дионисийское безумие — это катализатор, а не результат.

Поведение лидийских женщин, которые сопровождали Диониса в Фивы и составляли хор в трагедии Еврипида, в корне отличается от поведения фиванских вакханок. Последние демонстрировали «убийственное сумасшествие и безумную ярость», в то время как первые никогда не поддавались неистовству или *mania.* Жан-Пьер Вернан отмечает, что термин «менады», которые этимологически относится к понятию «мания» и часто употребляется как синоним по отношению к вакханкам, никогда не применялся к этим истинно дионисийским женщинам.[21] Различия, о которых мы здесь говорим, подобны тем, что существовали между миниадами, увлеченными из своих домов безумием, и женщинами, которые отказались принять их, после того, как они совершили преступление. Отметим, однако, что фиванские вакханки вели себя вполне мирно до тех пор, пока на их пути не возникло препятствие; они стали необузданными только тогда, когда им стали угрожать мужчины, внезапно застигнув их в их тайных убежищах. Аналогично, Дионис выступает в этих текстах одновременно как «один из самых устрашающих и самых нежных богов», как будто эти два состояния Диониса были последовательными стадиями его опыта: убийственного безумия и экстатической чистоты. Эта двойственность отражена в двух изображениях бога, одном в Сикионе, другом в Коринфе: безумный (Вакхический) и спасительный (Лисий). Марсель Детьенн видит в в этом «двойственную власть Диониса в аналитическом разборе *mania*, которая может играть очистительную роль даже в судорогах сумасше-

ствия, но только потому, что осознание нечистоты безумного насилия требует очищения как компенсации».[22]

Oribasia, бег через горы, и *diasparagmos*, священное расчленение пойманной жертвы – все это свидетельства диких воплощений и действий Диониса, одной из ипостасей этого божества. Если отказ от поклонения Дионису, говорит этот миф, может закончиться трагически, то напротив, те, кто истово поклоняются божеству, могут наслаждаться радостями мирной жизни. Божественное откровение даруется сначала женщинам, но в равной мере обращено и к мужчинам.

В Афинах мы находим Диониса в центре полиса. Царица (жена архонта-басилевса) и герары (четырнадцать женщин), задействованные в Антистерии, празднике ранней весны, – отнюдь не вакханки. Это уважаемые женщины, которые отвечают за встречу нового года и руководят открытием амфор с вином, изготовленным из урожая винограда предшествующего года. Обряд венчания царицы с Дионисом в Буколеоне, древней царской резиденции, куда пара приходит со свадебной процессией, символизирует будущее плодородие и процветание. Репутация женщины, избранной «совершить священный обряд жертвоприношения от имени города», должна была быть безупречной, подобной той, что была, например, у женщины, оставшейся девственницей в браке. Это требование делает понятным негодование Демосфена в его речи *Против Неары*, посвященной резкой критике чужеземной куртизанки, которая неуместно согласилась исполнить роль, позволяющую ей принимать присягу у четырнадцати служительниц Диониса. Как и таинства Деметры, таинства Диониса Лимнея (Диониса на болотах) были скрыты от мужских глаз. Царица и ее помощницы осуществляли свои обряды в тайне, причем открытие амфор с вином и последующий пир были как раз публичными и проходили под руководством архонта-басилевса.

Женщины, задействованные в Антистериях, всегда имели знатное происхождение (согласно Демосфену, все они принадлежали к древнему царскому роду), их количество было ограничено, и они выполняли важную общественную функцию. Эта группа женщин была сходна с другой, описанной нами ранее: ткавшей пеплос для Геры в Элиде. Правда, женщины в Элиде выбирались по другому принципу и не имели царицы во главе. Но их обязанности включали организацию хора в честь Диониса: хора в честь Фиски, возлюбленной Диониса, считающейся основательницей его культа в районе Элиды. Этот хор наверняка играл важную роль в Фиях, самом крупном дионисийском празднике в Элиде. Плутарх воспроизводит призыв, которым начиналось и заканчивалось пение хора: «Благородным быком, приди, о бог Дионис, в чистый храм жителей Элиды, приди с харитами, скачущими на копы-

тах». Это напоминает начало песнопения лидийского хора в *Вакханках*: после напоминания о рождении «бога с рогами быка», певцы воспевали экстаз танцующих в горах менад после их охоты на оленей.

Тем временем, в восьми лигах от города в местечке под названием Фия (сравните с thuein, прыгать), граждане и гости полиса наблюдали, как струи вина брызжут из бочек, после открытия их жрецами. Марсель Детьенн отмечает ряд противоречий в этих двух ритуалах: «в одном участвуют женщины, в другом – мужчины, город вместо окрестностей, храм вместо дома, граждане вместо граждан и гостей».[23]

В Дельфах также можно найти следы Фии, давшей название фиадам, женщинам, изображенным встречающими Диониса на фронтоне храма Аполлона. В историческую эпоху слово фиады стало значить то же, что и вакханки: так назывались женщины, осуществлявшие оргиастические ритуалы в честь Диониса. Но Павсаний (10–4.3) также упоминает о «женщинах Аттики, ежегодно отправляющихся на Парнас, где вместе с жительницами Дельф, они совершали оргию в честь Диониса». Обычно фиады танцевали по дороге из Афин. Аналогично Плутарх (*De mulerum virtutibus*, 13.249 с) рассказывает историю о том, как афинские фиады заблудились на пути в Дельфы и забрели на вражескую территорию. Уставшие и все еще безумные, они добрели до торговой площади в Амфиссе и заснули прямо на ней. Женщины этого города, опасаясь, что к фиадам могут плохо отнестись, поспешили на площадь, молча окружили спящих женщин, позаботились о них наилучшим образом и принесли им еду. Они также убедили своих мужей разрешить им показать гостьям обратную дорогу до границы и сформировали эскорт для обеспечения их безопасности. Согласно Плутарху, это случилось в 355 г. до н. э. во время Священной войны.

Тот бог, который увлек женщин в горы от ткацких станков, в конце своих странствий сочетался браком с женой архонта-басилевса, этого воплощения стабильности жизни города и исторической преемственности. Это его – в образе быка, ставшего, однако, в конце концов образцом респектабельности, – призывал на помощь хор женщин Элиды. Прыжки афинских женщин во время их бега по горам соединяли две ипостаси бога, подчеркивая их единство. Активное содействие женщин Амфиссы олицетворяло соединение двух ипостасей.

Богоявлений Диониса очень много, и нет возможности рассмотреть их здесь все. В двух выбранных мной полисах явление бога совпадало с открытием амфор с вином. Дионис, конечно, был богом, научившим людей употреблять вино, что иногда влекло за собой безумие и смерть (как явствует из истории кентавров, отравленных неразбавленным вином, или Икария, который, будучи неискушен в искусстве смешивания вина с водой, вынудил своих друзей-пастухов выпить слишком много),

но для тех, кто следовал правилам, это давало преимущества цивилизованной жизни. В этом отношении парой Диониса была Деметра, дополнявшая вино пшеницей. В *Вакханках* Тиресий провозглашает, что «для человека существует два основных начала: первое, богиня Деметра, которая также известна как Земля. Она источник плодородия, пищи для смертных. Следующим, равным ей по власти, идет сын Семелы, который изобрел живительную влагу, изготовленную из виноградных гроздьев и познакомил с ней людей. Поглощая вино, несчастные смертные забывают о своих горестях, оно дарует им сон, и нет лучшего средства от боли. Вино — это сам бог, и оно приносится в дар другим богам».

Женщины, благодаря своей репродуктивной роли, становились посредницами между городом и Деметрой. Вино, также, как и кровь, лившееся во время жертвоприношений и войны, было символом маскулинности, хотя женщины и имели к нему опосредованное отношение. Даже после замужества, они сохраняли что-то от своей «природной дикости», которая всегда могла быть реанимирована. Вино тоже было, можно сказать, «диким» и могло стать благотворным только при помощи ритуала признания божественной власти. Возможно благодаря этому скрытому сходству покорные женщины, пребывавшие в «мягком рабстве», как раз и назначались привести Диониса от его «горных вакханалий» во Фригии «в места, где танцуют в Греции хоры». (II. 86–87)

В ойкосе

Давайте теперь обратимся к церемониям, совершаемым в ойкосе, или домохозяйстве. В классической Греции сферы частного и публичного еще не были четко разделены. Город, как мы видели, проявлял интерес к инициации подростков, особенно девочек. Замужество завершало инициацию женщины во взрослую и гражданскую жизнь. Брак знаменовал смену статуса *parthenos* (девы) на статус *gyne* (замужней женщины). Это означало также изменения в домашнем хозяйстве, так как невеста уходила из дома отца и переходила жить к мужу. Она оставляла семью и друзей, с которыми вместе она выросла, для того, чтобы начать жить в незнакомом доме, с незнакомцем. Дезориентация, вызванная этой новой жизнью, часто приводила к опасениям, что сексуальные отношения могут принести не столько удовольствие, сколько насилие. Признаки этого двойственного отношения можно обнаружить в различных мифах и изображениях. Жалобы Медеи окрашены трагическими нотами: «И вот жене, вступая в новый мир, где чужды ей и нравы и законы, приходится гадать, с каким она созданьем ложе делит. И завиден удел жены, когда супруг ярмо свое несет покорно. Смерть иначе!». (Еврипид, Медея, II. 238–243)

Заключение брака не было будничной религиозной церемонией, но представляло собой целый ряд обрядов. Матримониальные ритуалы были одновременно и частными праздниками, и способом укрепления связей между семьей и обществом. Они также служили для того, чтобы умилостивить богов и обеспечить процветание для супругов в будущем. Наконец, они же знаменовали самую существенную перемену в жизни женщины. Важнейшим из свадебных ритуалов был переход невесты в другой дом. Гамос, или свадьба, состоял из двух фаз: прощания невесты с девичеством и ее перехода в дом мужа.

По мере приближения замужества молодая девушка готовилась изжить «дикий» мир Артемиды, в котором осуществлялась ее инициация. Однако Артемида была богиней перемен и потому-то и была связана с браком; именно ей юноши и девушки подносили локоны своих волос накануне изменения своего статуса. В Спарте, по свидетельству Плутарха, невесты брили головы, прежде чем предстать перед мужьями. Жертвоприношение волос было искупительным ритуалом, прощанием с девичеством и выкупом девственности. Девушки отдавали не только свои волосы, но также свои игрушки, другие символы детства, от которых они должны были теперь навсегда отказаться. Анонимная эпиграмма, посвященная лаконийской богине Артемиде Лимнатис упоминает об этом символическом приношении: «Тимарета, собирающаяся замуж, посвящает тебе, о богиня Лимн, свои тамбурины, мяч, который она любила, сетку для волос и своих кукол вместе с одеждой для этих маленьких дев. Взамен, о дочь Латоны, возьми под свое покровительство дочь Тимарета, и божественно надзирай над этой набожной девушкой» (Антология, 6.280). Молодые женщины отправлялись в сферское святилище, посвященное Афине Апатурии, дабы посвятить ей свои пояса перед свадьбой. Посвящение волос в той или иной форме прослеживается по всей Греции. На Делосе жертвоприношение происходило в Артемисионе, храме Артемиды, на могиле дочерей Борея или гиперборейских дев, которые, согласно преданию, прибыли из своей далекой родины, дабы принести первую жертву в честь рождения Аполлона и Артемиды. «Дочери Делоса, испуганные свадебной песней, приносили в жертву свои детские волосы» дочерям Борея. В местных обрядах повсюду мы встречаем ту же связь с Артемидой и заступничество героинь, чья жизнь была безвременно оборвана смертью. Эти два символа явно усиливали друг друга. Девушки отдавали часть себя, символически жертвуя свои жизни, но вместе с тем эта символическая смерть давала им возможность родиться снова, в новом качестве замужней женщины.

В Трезенах жертвы приносились главному герою Ипполиту. Легенда о нем была символом отказа от брака и подчинения божественному и людскому законам; уважение, выраженное будущими невестами озна-

чало признание этого закона. Отказ женщины от брака прослеживается в ряде мифов. Аталанта, женский двойник Ипполита, была юной аркадской охотницей и жила в царстве Артемиды. Воспитанная медведицей, Аталанта жила в горах, по которым она любила бегать. Она отказывалась выйти замуж до тех пор, пока Меланион, черный охотник, не победил ее в беге при помощи уловки. Во время бега он бросал ей под ноги яблоки другой богини-покровительницы брака, Афродиты.

По другому мифу, от брака отказывались дочери царя Прета. Пораженные за это безумием Герой, они бежали в горы. Прет умолил Артемиду вмешаться, и она восстановила рассудок его дочерей, после чего они вышли замуж. Жертвоприношение и женский хор напоминали об их примирении с двумя покровительницами брака, Артемидой и Герой. Объединение Артемиды и Геры в мифе о Прете подчеркивает специфические функции каждой из них. Артемида покровительствует невесте до брака, затем ее опекает Гера. Артемида ответственна за критический переходный период, в то время как Гера, совместно с Зевсом Телием, является божеством Телии (завершенности) и законного брака. Согласно другой версии мифа о Претидах, в нем участвовал Дионис, и для восстановления рассудка дочерей, чье безумие распространилось на всех окрестных женщин, был приглашен прорицатель Меламп. Смысл этой истории в том, что отказ от брака больше не был личным делом; такое поведение подвергало опасности весь город, весь порядок вещей — отсюда и большое количество мифов, которые в драматической форме живописуют последствия индивидуального отказа.

Брак был центральным социальным институтом. Согласно Гесиоду, именно брак — наряду с жертвоприношениями и земледелием — определял промежуточное положение человека между богом и животным. Что бы мужчина ни думал о Пандоре, этому «прелестному проклятью», изобретенному для него богами, он не смог уклониться от воли Зевса или неизбежности, воплощенной в «проклятой женской расе».

Будущая невеста проводила последние дни своего девичества в доме своего отца, где другие женщины помогали ей готовиться к свадьбе. Предсвадебная ванна, вода которой символизировала чистоту и плодородие, была важным ритуалом во многих местностях. Так, в некоторых из них вода приносилась из священных рек или источников, например, из Каллирои в Афинах в эпоху классики, в специальных кувшинах, называемых лутрофорами.[24] Иногда воду приносили другие женщины, иногда сама невеста. Вазопись отображает сцены интерьера, предположительно в гинекее, на которых мы видим вереницу женщин, каждая из которых несет такой свадебный кувшин.

В день свадьбы (*gamos*) невеста начинала мыться и одеваться в гинекее. Весь день ее лицо было прикрыто длинным тонким покрывалом.

Только в конце дня ее супруг снимал его, символизирующее невинность. Мать невесты, которая вместе с другими женщинами дома составляла *nympheuteria*, руководила приготовлениями к свадьбе и сопровождала невесту в пиршественный зал. Олицетворяя последнее звено, связующее невесту с отчим домом, *nympheuteria* была с невестою весь день и шла с нею до порога дома ее мужа. После жертвоприношения божествам брака, гости садились за свадебный пир, мужчины и женщины за отдельными столами. Среди почитаемых в этот день богов были Артемида, Гера Телия, Зевс Телий, Афродита и Пифо, хотя иногда вспоминали и о других божествах.

Перед собравшимися гостями невеста покидала сопровождающий ее эскорт и вставала рядом с мужем. Теперь только покрывало защищало ее и отделяло, как девственницу, от остальных. Вот-вот должен был наступить момент вступления ее во взрослую жизнь, в «культурный» мир — что обозначалось раздачей хлеба гостям амфифалом, одним из детей, оба родителя которого живы и присутствуют. Этот хлеб символизировал процветание и удачу. Раздавая хлеб, ребенок произносил: «Я избежал худшего и нашел лучшее», намекая на тесную связь между культурой и браком. Он носил венок из колючек и орехов, что олицетворяло угрожающую близость неукрощенной природы. Другие символические объекты напоминали о роли невесты в увековечении этой цивилизованной жизни: решетка для поджаривания ячменных лепешек, сито, которое нес ребенок, пестик, который подвешивался перед входом в спальню новобрачных. Зерно и инструменты для его переработки были символами Деметры, богини, которая олицетворяла связь между земледелием, плодородием и общественной жизнью.

Все теперь было готово для того, чтобы невеста могла покинуть отцовский дом. Иногда пешком, но чаще в колеснице молодая женщина, сопровождаемая мужем и его друзьями, отправлялась жить в новый дом. За ними следовала процессия из молодых людей с факелами, флейтистов, людей, несущих дары. Молодежь пела гименеи. Это была завершающая стадия перехода, и невеста отсылалась под музыкальный аккомпанемент ее недавних подруг, напоминающий ей о прошлом. Они воспевали невесту в ожидании ее приближающегося превращения, когда она, по выражению Клода Калама, должна была сбросить «узду Артемиды» для того, чтобы надеть «новое ярмо Эроса».

Один из мифов о похищении Коры — тот, который как раз бытовал в афинской традиции, — отлично отражает скрытое насилие обряда разрыва невесты с ее семьей и приобщения ее к сексуальной жизни. В этом мифе Аид отрывал найденную им девушку-невесту от игр с подругами и уносил на колеснице в свое подземное царство. Девушка (Кора) в этом действии умирала, возрождаясь уже как жена Аида и богиня пшеницы

и жатвы, так же как и ее мать Деметра. Свадебная колесница — всего лишь бледное отражение мифического средства передвижения Аида.

Многие изображения на вазах рисуют переход невесты в ее новый дом. Прежде всего, новобрачную подводили к очагу в центре дома, там ей давали *tragemata* из сушеных фиников, инжира и орехов. Этот ритуал, также используемый при введении в дом нового раба, знаменовал окончательный разрыв с прежним местом жительства. Считалось, что съев эту смесь, жена оказывается навеки связанной со своим новым домом и никогда не покинет его. Так для нее наступало время перейти под покровительство Афродиты и ее спутницы Пифо, богини убеждения. Афродита — богиня, которой никто, даже боги, не могли сопротивляться: ее оружие — нежность и обольщение. Именно она, по поверью, приносила в брак гармонию, основанную на удовольствии, без которого не может быть красивых детей. В это время снаружи спальни новобрачных (*thalamos*) хор девушек пел гимн Гименею, чтобы поддержать невесту и воодушевить супругов, моля богов благословить их: «Будь счастлива, юная невеста. Будь счастлив, зять достойного тестя. Пусть Латона, несущая младенцев, дарует вам детей. Пусть Киприда пошлет вам взаимную любовь, и пусть Зевс, сын Крона, принесет вам вечное процветание, передающееся из достойных рук в достойные руки» (Феокрит, *Эпиталама Елене*, II, 49–53)

Брак с мужской точки зрения

До настоящего момента мы рассматривали брак исключительно с женской точки зрения. Но свадьба была также важным этапом в жизни мужчины. В мифе об Ипполите женитьба должна была означать принятие нового статуса, и отказ от нее был смертельно опасен. Для девушек ритуалы взросления сопровождались подготовкой к замужеству. Для юношей они были связаны с получением статуса эфеба и вытекающего из него права получить гражданство, отсюда классическое сопоставление этих двух институтов: «замужество для девушек то же, что война для юношей».

Во время Апатурий, отмечаемых в Афинах и многих других ионийских городах, *koureotis,* третий день был посвящен записыванию юношей во фратрии. Во время его свершалось жертвоприношение, *koureion*, и осуществлялось подношение волос Артемиде. В этот же день совершалось еще одно жертвоприношение, *gamelia*, единственный случай признания социального аспекта существования женщин. Подношения совершались недавно женившимися молодыми людьми, ритуал завершался пиром, во время которого новая невеста представлялась фратрии своего мужа.[25]

Другим важным различием между мужчинами и женщинами, было различие в брачном возрасте. Мужчины обычно женились, будучи взрослыми, поэтому значение брака для них было иным, нежели для женщин. Пьер Брюле отмечает, что в греческом обществе считалась желательной разница в возрасте между мужем и женой в пятнадцать–двадцать лет. В этом вопросе Аристотель был солидарен с точкой зрения Гесиода, высказанной пятью веками ранее.[26]

Рождение детей

После торжественного вручения невесте ключей от нового дома, ей следовало в полной мере приобщиться к «трудам Афродиты», ведь она еще не была женщиной в полном смысле этого слова. Уже не *parthenos*, но еще не *gyne;* ее называли *nymphe*: молодая, еще не произведшая на свет младенца, женщина. Только после рождения первенца и признания его отцом «своим подобием» (если рождался мальчик) или будущей женой гражданина (если рождалась девочка) женщина считалась *gyne*, то есть достигшей зрелости.

Рождение, также, как и брак, требовало женской поддержки. За исключением ритуала признания младенца, рождение ребенка было женским делом. Назначением брака было продолжение рода: сатирическое изображение Аристофаном усилий, затрачиваемых некоторыми для того, чтобы обзавестись ребенком, подтверждают это положение. Беременность и роды находились под покровительством ряда богов. Илифия охраняла женщин во время беременности и облегчала боль во время родов. Она могла прекратить страдания во время родов – как она и поступила, когда Латона рожала Аполлона и Артемиду (родовые муки Латоне были посланы ревнующей Герой).

Гера – покровительница законного брака – оберегала также всех невест, помогая им выполнить их предназначение как *gynaikes*. Именно таким образом ее власть распространялась и на беременность. Но простыни с постели роженицы в качестве подношения получала Артемида, выступавшая в ипостаси Лохии, богини родов. Сохранившиеся надписи повествуют нам о благодарностях ей от благополучно родивших матерей. Покровительство матерям со стороны Артемиды было продолжением ее покровительства невестам: «Артемида, твоей волей, пусть день свадьбы дочери Лисомедида станет также днем, когда она станет матерью». Богиня также была защитницей новорожденных и божеством, от которого зависела плодовитость скота, плодородие почвы и продолжение человеческого рода. Роды были ее сферой как первая стадия роста.

Другому божеству, своего рода отрицательной ипостаси Артемиды, жертвовалась одежда умерших рожениц. Согласно афинской тради

ции Ифигения была жрицей Артемиды в Бравроне. В эпилоге *Ифигении в Тавриде* Еврипида Афина произносит: «И ты, Ифигения, возле священных полей Браврона будешь хранительницей ключей храма [Артемиды]. Здесь тебя похоронят после твоей смерти. Богатая одежда, оставленная женщинами, умершими в родах, будет посвящаться тебе». Так Ифигения, которую собственный отец хотел принести в жертву на алтарь Артемиды, стала впоследствии ее жрицей в Бравроне. Пьер Брюле назвал Ифигению выражением «парадигмы женских страданий».[27] Пожертвования в храм Артемиды в основном состояли из большого количества женской одежды, подносимой богине женщинами, что делало храм похожим на «огромный гинекей». Таким образом, храм Артемиды играл постоянную роль в жизни женщин от начальной стадии инициации до ее кульминации в период деторождения.

После рождения ребенка женщину считали нечистой. Она должна была вместе с акушеркой, подругами и соседками пребывать вдали от мужа в течении нескольких дней, пока не будет совершен обряд очищения. В это время она должна была совершить жертвоприношение. Эта традиция делает понятными строки 1124–1134 *Электры* Еврипида, содержащие диалог между Клитемнестрой и ее дочерью. Электра говорит: «Я думаю, ты слышала о том, что я родила сына. Помоги мне свершить жертвоприношение, я не знаю, как это делается. Как велит закон, на десятую луну после рождения ребенка». Клитемнестра ей отвечает: «Это дело твоей повитухи». Но Электра объясняет ей, что у нее не было акушерки, поэтому Клитемнестра говорит: «Тогда я пойду и свершу жертвоприношение богам, как предписывает закон».

В источниках, имеющих фрагментарный характер, различаются две стадии послеродового ритуала. Роли его участников не всегда точно определены. Ряд ритуалов, называемых «амфидромия», свершался на пятый день после рождения ребенка. По его названию можно предположить, что это была церемония, во время которой отец, признавший ребенка, брал его на руки и обносил вокруг очага, после чего клал на пол.

Ритуал означал, что ребенок был сочтен жизнеспособным, признан отцом, а само действие символизировало начало жизни дитяти в социуме.[28] В знак своего признания отец клал ребенка рядом с центральным очагом в «культурной» части дома, находящейся под покровительством Гестии. Контакт с полом в ойкосе был сам по себе ритуалом включения — без него ребенок не признавался человеком. Социальная жизнь ребенка, в отличие от его биологической жизни, зависела от решения отца, которое давало ему второе рождение. Всякое решение об отказе от ребенка принималось заранее: в случае изнасилования или прелюбодеяния матери или по повелению отца. Тогда ребенка уносили

из дома в дикий несоциализированный мир, представленный в мифах пещерами, горами и лесами. Изнасилованная Аполлоном Креуса оставляет своего тайно рожденного сына Иона в той же пещере, где Аполлон настиг ее. Правда, Аполлон все устроил так, что Ксуф, муж Креусы, нашел-таки Иона, но мальчик к тому времени вырос и стал служителем бога. Думая, что это – его собственный, ранее потеряный сын, Ксуф устроил пир в его честь, сопровождаемый «жертвоприношением в честь его рождения» (Еврипид, *Ион*, II. 650 ff.).

Согласно античным лексиконам, те, кто присутствовал при родах и сама роженица, очищались в день совершения амфидромии. Но, согласно тексту *Электры*, очищение не могло состояться ранее десятого дня после рождения ребенка, когда оно совершалось одновременно с ритуалами, связанными с имянаречением младенца. Таким образом, женщины играли очень важную роль в первые дни жизни ребенка. Религиозные ритуалы объединяли женщин домохозяйства, выполняших общие домашние обязанности. Разделение материнских и отцовских обязанностей в воспитании ребенка продолжало сохраняться и дальше. В целом воспитание было уделом матери, до тех пор, пока ребенок не достигал того возраста, когда его пол и связанные с ним социальные требования не определяли направление его образования.

Женщины и смерть

Женщины давали жизнь и благодаря тому были близки оккультным силам. Они играли особую роль в ритуалах, связанных со смертью. Поскольку их роль в деторождении ставила их лицом к лицу с теми аспектами телесности, которые регулировались не социальными законами, а необузданными силами природы, постольку в случае чьей-либо смерти именно их обязанностью было совершение обряда очищения тела покойного, прежде чем оно должно было быть представлено семье и друзьям. Сократ сам обмыл свое тело перед смертью, для того, чтобы избавить женщин от свершения этой обязанности. Важно и то, что те же самые женщины, которые присутствовали при рождении младенцев, обычно помогали готовить тело к обряду похорон. После того, как покойника обмывали, умащивали благовониями и одевали в белые одежды, он выставлялся для прощания с близкими на день или на два. Женщины дома руководили ритуалом прощания, причитая и исполняя поминальные песнопения. Только близкие родственники принимали участие в погребальной процессии, и она происходила ночью. На острове Кеос закон из Иулиды перечислял тех, кто не должен был участвовать в похоронах, но в нем также оговаривалось, что женщины, наиболее близкие покойному (жена, мать, сестры, дочери и пять кровных

родственниц) должны принять участие в похоронном ритуале (*miainesthai*), а после этого пройти обряд очищения.[29]

Женщины молились за умершего и совершали возлияния на его могиле. Хоэфоры, носительницы возлияний, вынесенные в название пьесы Эсхила, были служанками, помогавшими Электре в осуществлении религиозной церемонии на могиле Агамемнона. Так же, как и «рабы [принимавшие] участие в омовении родового алтаря», служанки участвовали в домашних ритуалах вместе со своей госпожой. Когда в *Антигоне* Софокла Эвридика, мать Гемона, удаляется после того, как она узнала о смерти сына, служанка говорит: «Она направляется домой, где соберет под одной крышей всех своих служанок, чтобы оплакивать эту смерть».

Чистые и нечистые

Рождение и смерть одинаково рассматривались как нечистые. В Эпидавре священными законами запрещалось умирать в стенах храма, а женщинам не разрешалось в храмах рожать. На Делосе, родине Аполлона, существовал такой же запрет. Говоря об Артемиде, Ифигения замечает: «Если смертный вступает в контакт с убийцей, или касается роженицы, или мертвого тела, она [Артемида] отлучает его от своих алтарей». Рождение и смерть, таким образом, считались такими же исключенными из священнодействия, как и убийство.[30] Их одинаково боялись, поскольку они были непредсказуемы и бесконтрольны и потому облечены угрозой в отличие от священных ценностей, которые можно было регламентировать посредством соблюдения ритуалов. Женщины, как тогда думали, имели некую «дикую» составляющую (отличительная черта!), а потому были «естественными» посредниками между любыми источниками нечистоты и мужчинами, которые, таким образом, оказывались защищенными.

Мужчины были ограждены от нечистоты, связанной с деторождением: они не дотрагивались до матери (и возможно, до ребенка), пока в день признания не проводился обряд очищения. Контакт со смертью также осуществлялся женщинами; тело предъявлялось мужчинам только после того, как оно было обмыто, умащено благовониями и одето.

Нечистота была смешением категорий, соприкосновением с вещами, которые не следовало смешивать. Женщины уже по своей «природе» (биологическим функциям) могли быть нечистыми. Поэтому в глазах мужчин они имели внушающее благоговейный страх отношение к «священному» – категории, двусмысленность которой в архаической и классической мысли была проанализирована Жан-Пьером Вернаном.[31] «Нечистота»,- говорит Вернан, – «противоречила определенному

порядку вещей, поскольку она приводила к смешению реальностей, которые должны были оставаться четко определенными». Потому «было возможно рассматривать некоторые сверхъестественные реальности как одновременно и нечистые, и священные». В конечном счете, противоположные полюса чистого и нечистого соприкасались. Обобщая сказанное, можно логически заключить, что для достижения абсолютной чистоты было необходимо ввести полный запрет на некоторые вещи. Легко можно понять, что именно женщины становились для мужчин незаменимыми посредниками между «нечистым» и «священным».

Повседневность

Ритуальное объединение женщин, официально существующее только три дня в году во время Фесмофорий, продолжало существовать и далее, появляясь во всех основных событиях, происходивших в ойкосе: свадьбах, рождениях, смертях. Оно могло быть замечено и в повседневной жизни, ведь обычные обязанности хозяйки дома выполнялись ею при помощи дочерей, родственниц и служанок.

Женское сообщество простиралось за пределы ойкоса, связывая женщин различных домохозяйств через обмен информацией и навыками. Религиозная жизнь в ойкосе отражала монополию на общественную и политическую власть, но женщины также играли там свою специфическую роль. Связь между ойкосом и социумом полиса поддерживалась главой семьи, который руководил всем и в частности – жертвоприношениями под крышей своего дома. Все члены семьи принимали участие в этих ежедневных ритуалах. Жена и дети часто изображены присутствующими на жертвоприношениях у семейного алтаря, причем хозяйка дома – явно главенствовала в отправлении религиозных обрядов и руководила подчиненными ей женщинами. Хотя женщины не могли сами совершать жертвоприношения, они часто принимали участие в молитвах и возлияниях, посещали храмы.

Четвертый мим Геронда (III в. до н. э.) описывает визит в храм Асклепия двух простых женщин в сопровождении служанки. Придя просить бога об излечении больного, они произносят ритуальные молитвы, предшествующие жертвоприношению и выкладывают обещанный богу по обету предмет, после чего вручают жрецу петуха. Когда тот возвращается к ним с умерщвленной птицей, они выделяют ему петушиное бедро в качестве доли, затем кладут обол на храмовый склеп и несколько печений на стол в дар богам. Затем одна из женщин заявляет, что остальную часть птицы они съедят дома, и испрашивает бога о последней милости: «Можем ли мы вернуться с более ценными подношениями, чтобы совершить более крупное пожертвование при участии наших

мужей и детей?». Другая женщина, более знакомая с ритуалом, просвещает свою более молодую и менее опытную спутницу. Для поэта эта сцена очень подходила для драматизации сценического действия, но мы можем признать ее вполне правдоподобным изображением женской солидарности в исполнении религиозных ритуалов.

Ритуалы способствовали установлению связей между женщинами как в ойкосе, так и вне его. Соседи присоединялись к соседям — все, как заметила Клитемнестра по поводу родов дочери. Повитухи ходили из дома в дом, их обязанности не ограничивались помощью роженице: они готовили к погребению тела умерших, выступали в роли свах, а некоторые принимали участие в продаже или устранении нежеланных детей. Эти женщины внушали страх не только благодаря своим умениям, но и благодаря знаниям, которыми они обладали, поэтому многие считали их колдуньями и относились к ним с подозрением.

Действительно, в религиозной деятельности того времени было немало «подозрительных» обрядов, участвуя в которых (по мнению мужчин) женщины теряли чувство меры и предавались разгулу страстей, сексуальной вседозволенности и прямо-таки животному поведению. Мужское воображение рисовало женщин склонными к излишествам и дикости. Феокрит описывает одну из таких женщин: Симефа использует приворотное зелье и совершает жертвоприношение для того, чтобы вернуть любовь Дельфия. «Кто эта старуха», спрашивает та, «бормочущая заклинания, чей дом я покинула без свидания?» (*Чародейки*, I. 91). Вакханки также изображались негативно. Пенфей сравнивает их с бездомными пьяницами: «Говорят, наши женщины оставили свои дома в поисках приключений в горах... В своих лагерях они наполняют свои чаши, и затем каждая из них отправляется, дабы лечь с мужчиной под тем предлогом, что они находятся под воздействием чар, в то время как на самом деле, для них Киприда важнее Вакха».

Адонии

Поскольку полис культивировал образ целомудренной и плодовитой супруги, постольку женщины, которые собирались под знаменами Киприды-Афродиты, обычно исключались из женских культов. Однако им дозволялось принимать участие в культе Адониса — возлюбленного Афродиты, убитого кабаном. Во время Адоний женщины выставляли на своих крышах ящики для рассады с семенами, которые должны были на короткое время дать нежные ростки, до того, как они увянут под жарким августовским солнцем.[32] Эти растения были антитезой земледелию, которому покровительствовала Деметра. Они символизировали чистоту сексуального соблазна, олицетворяемого Адонисом, и их

увядание выражало скорбь по его утрате. Собравшись небольшими группами, женщины и их возлюбленные, ликуя, должны были собрать в букетики ароматные растения – символы сексуального удовольствия. Это действо также происходило на крышах домов.

В полисе понимали двусмысленность этого праздника; его обычно терпели, но временами запрещали как олицетворение женского разврата. В *Лисистрате* Аристофана (II. 387–398) речь одного должностного лица является вульгаризированным отзвуком осуждения вакханок Пенфеем: «Увы! Снова возобновились женские оргии, снова гремят и бьют барабаны, снова слышны крики «Да здравствует Сабазий», снова праздник Адониса на крышах, о чем я узнал на народном собрании. Это худший образец недостойного поведения, на которое способны только женщины».

Женщины и жречество

Между ограниченным (хотя и стратегически важным) участием женщин в отправлении публичных культов и ролью, отводимой в древнегреческом социуме жрицам, очевиден разительный контраст. В некоторых культах жрицы, избранные людьми или жребием, играли очень важную роль, получая, как и жрецы, долю от каждого жертвоприношения.

Жрицы

Жрицы Афины Паллады в Афинах занимали самый высокий ранг в религиозной иерархии. Когда hiera, священные реликвии, торжественно отправлялись из Элевсина в Афины во время Великих мистерий, об их прибытии в город сообщалось жрице Афины. Она также участвовала в проведении Аррефорий: в ее обязанности входило вручение аррефорам священных реликвий, которые они должны были нести. Кроме того, она возглавляла Каллинтерии и Плинтерии. Эта жрица выбиралась пожизненно из семьи Этеобутадов.

В Элевсине жрица Деметры и Коры занимала в храме одинаковое положение с верховным жрецом. Избранная или выбранная по жребию из дочерей рода (*genoa*) Филаидов, она жила в «священном доме» внутри храма и была облечена ответственными полномочиями: ведала храмовой казной, руководила праздником Алоя и участвовала в Элевсиниях и Фесмофориях. Иногда (согласно надписи, датируемой IV в. до н. э.), она могла выступить в суде, отстаивая свои священные права от посягательств со стороны верховного жреца.

В Перге, центре Памфилии в Малой Азии, жрица покровительницы города Артемиды, получала «бедро и другие части» от каждого жертвоприношения. (F. Sokolowski, LSA, no. 73). Каждый год на двенадцатый день месяца гераклиона жрица проводила торжественное публичное жертвоприношение, которым руководил пританы, главные магистраты.

В то время как в политической сфере неравенство полов было правилом, в религиозной сфере полномочия и обязанности распределялись по-другому. Жрицы, очевидно, имели те же права и обязанности, что и жрецы. Те, кто не получал полномочия по наследству, ежегодно избирались людьми или жребием; по истечению срока полномочий они были обязаны представлять отчет о своей деятельности. Так же как и жрецов, их могли отличать привилегией *eponimia* (например, жриц Деметры Элевсинской и Афины Полиады, *IG* II [2] 4704, 2586, 3559), или *proedria,* предоставлением почетного места на стадионе или в театре. Во время Олимпийских игр жрице Деметры Хаминеи отводилось место напротив мест судей (Павсаний 6.20.9).

Однако эта видимость равенства не должна заставить нас забыть о том обстоятельстве, что жрицы избирались мужчинами. Когда в Малой Азии стало возможным покупка жреческих должностей, мужчинам было разрешено приобретать эти должности как для себя, так и для женщин, в то время как женщины могли покупать их только для себя (F. Sokolowski, *LSA,* nos. 25, 73). Наконец, жрицам не разрешалось свершать жертвоприношение кровью. Несколько упоминаний о том, что женщины могли иметь нож для жертвоприношений скорее являются исключением из этой традиции, чем ее подтверждением.

Биологические различия и их социально конструируемые значения оказывали существенное влияние на статус жрицы. Чистота, ассоциируемая с целомудрием, была необходимым качеством как для жриц, так и для жрецов. Но различие между *parthenoi* и *gynaikes* имело значение не только в общественном положении женщин, но и их отношениях с божественным. Жрицы не должны были быть девственницами в обязательном порядке. Культом предусматривалось их замужество. Необходимо учитывать, что в древней Греции жрецы не образовывали самостоятельное сословие, а были такими же гражданами, как и другие. Они, как и магистраты, выполняли определенные обязанности, только в храмах. Жрицы, избранные за их чистоту и высокие моральные качества для несения предписанного служения, находились в похожем положении, как, например, басилина, жена архонта-басилевса, совершавшая богослужение во время Антестерий и помогавшая совершать жертвоприношения необходимые для процветания Афин. Ее роль и роль ассистирующих ей герар были аналогичны роли жрицы. Сходная си-

туация существовала в отношении религиозных функций, выполняемых группами женщин в Элиде и Дельфах. И хотя относительное равенство жрецов и жриц не ликвидировало неравенства между мужчинами и женщинами в целом, религия была единственной сферой, где древнегреческие женщины рассматривались как гражданки.

Культы некоторых божеств требовали служения юношей, или, чаще, девушек-девственниц. В Феспиях (Беотия) жрица Геракла должна была всю жизнь оставаться девственницей, однако обычно жрицы хранили девственность лишь определенное время, по истечении которого выходили замуж. Это правило применялось к жрице Посейдона на острове Сферия, и особенно к служительницам Артемиды в Эгире, Трикларии и других местах. Все это были культы, связанные с переходом к зрелости. Такие же требования предъявлялись к избираемым аррефорам и плинтеридам в Акрополе. Похоже, что эти функции были отголоском еще более древнего обряда инициаций, преобразованного в почетную службу по велению гражданских властей.

Некоторые культы, как например в культ Илифии в Сосиполе, требовали служения не *parthenoi*, а *presbytides* – женщин, переживших менопаузу. Это требование проистекало из традиции, согласно которой право помогать женщинам разрешаться от бремени должно было переходить к тем из них, кто уже утратил способность к деторождению. Артемида «даровала привилегию [акушерства] женщинам, вышедшим из детородного возраста, из уважения к их сходству с ней» (Платон, Теэтет, 149 b).

Пророчицы

Жрица-пророчица становилась инструментом передачи непосредственной воли богов. Платон, говоря о *mania*, трансе, вдохновляемом богами, увязывает слова *prophetis* и *hiereia,* ссылаясь как на дельфийского оракула, так и на жрицу Додоны, затем упоминая Сивиллу и «других, кто, обладая силой пророчества, так часто предсказывает будущее». Эта цитата позволяет предположить, что способность пророчествовать считалась в основном (если не исключительно) женским качеством. Изучая роль Пифии, наиболее известной из жриц Аполлона в Дельфах, мы начинаем понимать, почему ситуация сложилась именно так.

Прямой контакт со сверхъестественными силами вызывал страх, так что мужчины с готовностью перепоручали эту задачу женщинам. В Древней Греции слово «энтузиазмос», *enthousiasmos* означало присутствие *theos* (бога) в человеке, находящемся в состоянии транса, или, употребляя термин Платона, *mania.* Диодор Сицилийский (16.26) рассказывает, что, до того как был утвержден институт пифий, те, кто хо-

тел узнать будущее у дельфийского оракула, просто отправлялись к яме в земле (случайно обнаруженной одной козой!), из которой, однако, исходило божественное дыхание. Вдохнув его, подошедшие обретали способность к пророчествам. Но «поскольку многие, впав в такое состояние, прыгали в яму и исчезали, то жители этой местности решили уменьшить опасность, назначив одну женщину выступать в качестве пророчицы для всех, сделав ее посредницей». Сидя на священном треножнике в запретной зоне храма (*adyton*), невидимая пророчица давала о себе знать только голосом. Ее слова записывались жрецами и доводились до сведения тех, кто приходил спросить совета у оракула. Как «инструмент божественной воли» пифия должна была хранить чистоту; она также должна была дать согласие на то, чтобы *pneuma*, или божественное дыхание проходило через нее. Для выполнения обоих этих условий пифия должна была быть «чистой от плотских отношений и в течении всей своей жизни полностью изолированной от любых контактов и отношений с незнакомцами» (Плутарх, *Об исчезновении оракулов*, 438с, 1-2). В другом диалоге Плутарх описывает современную ему пифию как девственницу, «воспитанную в бедной крестьянской семье. В пророческое место она ни на йоту не принесла ни искусства, ни знания, ни таланта... Только благодаря своей целомудренной душе она приблизилась к богу» (*О пророчествах пифии*, 405с, 3-11). Испрашиванию предсказания предшествовало жертвоприношение; если оно не принималось — это означало, что жрица не готова вступить в контакт с богом. Игнорировать этот знак означало подвергнуть опасности жизнь пифии (согласно истории, приписываемой Плутарху). Пифия, говорит он, такое же послушное орудие бога, как молодая жена — послушная служанка своего мужа. Ее девственность является необходимым условием выполнения роли посредницы между Аполлоном и людьми».[33] Посредничество было необходимо, чтобы голос бога мог достигнуть человеческих ушей. Роль предсказания была аналогична роли жертвоприношения при установлении связи между людьми и богом. Греческие представления о женщине носили двойственный характер: они допускали для нее возможность контакта с нечистотой, и в то же время эта возможность делала женщин способными выступать в качестве посредниц при общении со сверхъестественными силами.

Ойкос был царством женщин. То, что в нем происходило, происходило под их контролем. Но поскольку ойкос управлялся по законам общества, высшим законом был закон мужчин. Напротив, религиозный аспект общественной деятельности не мог полностью игнорировать женщин. Священное требовало присутствия женщин, поскольку только они обладали способностью к воспроизводству жизни и поэтому от них зависело продолжение жизни полиса. Боги говорили с женщинами

и требовали, чтобы они им служили. Дверь должна была быть для них приоткрыта: женщинам разрешалось совершать некоторые ритуалы – правда, под непосредственным руководством мужчин. История Батта, первого царя Кирены, заплатившим своей мужской силой за попытку узнать таинства Деметры Фесмофоры, является ярким свидетельством восхищения мужчин женским могуществом и в то же время страха перед ним. С точки зрения мужчин, женщинам было опасно давать возможность распоряжаться орудиями жертвоприношения. Противоречивая фигура Пандоры, возникшая в историческом и экономическом контексте начала VII в. до н. э., который в известной степени объясняет трагичность мифа, – это неотъемлемый элемент древнегреческой традиции. Девственница, одетая богами, как невеста, и все для того, чтобы соблазнять и обманывать мужчин – она же одновременно олицетворяет и женщину, и человеческую судьбу. Перед нами в ее облике смешение добра и зла, вся она – подобна «прекрасному проклятию», посланному Зевсом, чтобы отомстить за обман Прометея.

«Знаменитый хромой бог по велению Зевса создал из земли невинную девушку. Сероглазая Афина изготовила для нее пояс и облачила ее в одежды из серебра; лицо ее она прикрыла умело расшитым покрывалом, достойным изумления; на голову ей Афина Паллада надела венок из вешних благоухающих цветов и золотую корону, изготовленную знаменитым хромым богом для удовольствия отца его Зевса... И когда он сотворил он это прекрасное проклятье, это возмездие за благословенный огонь, то привел он ее к месту сбора богов и людей, и девушка привела всех в трепет своей прелестью, дарованной ей могущественной сероглазой дочерью Зевса. Изумление охватило и смертных, и богов при виде этой ловушки, смертельной для мужчин. От нее и произошла смертоносная раса женщин, племя жён, живущих со смертными мужчинами для того, чтобы причинять им вред».[31]

Религиозные роли римских женщин

Джон Шейд

В своих воспоминаниях о детстве Элиас Канетти говорит о том, что молитва в синагоге мало, что значила для его матери, ведь как женщина она была исключена из религиозных ритуалов. Такое отношение к религии, часто описываемое еврейскими писателями, могло быть и у римской матроны. Будучи женщиной, она была если не исключенной из религиозной практики, то, по крайней мере, низведенной до маргинальной роли. Женщины были настолько отстранены от римской религии, что они часто посещали загородные святилища и храмы чужеземных богов, и, если верить предвзятым комментариям верующих римлян, часто обращались к различным еретическим религиозным практикам и верованиям.

Были ли римские женщины «недееспособны» в отношении религии? И да, и нет. Они, без сомнения, были исключены из участия во многих важных религиозных ритуалах, но римская религия была сложным феноменом, и женщины играли в ней свою, хотя и подчиненную, дополнительную по отношению к мужской, роль.

Римская религия: мужское дело

В римской религиозной жизни можно выделить три основных аспекта. Общественные религиозные ритуалы отправлялись на форумах и в храмах, частные или полуобщественные — на близлежащих площадях и в других местах сбора римских

граждан. В каждом доме у семьи была собственная религиозная жизнь со своими богами, ритуалами и святыми днями. Эти перекрывающие друг друга религиозные объединения составляли части единой религиозной культуры, но в этой единой традиции женщины никогда не играли ведущей роли.

Жреческие роли

Публичные жреческие обязанности всегда исполнялись мужчинами. Важные публичные богослужения проводились под руководством городских должностых лиц, которым помогали жрецы, избранные из числа римских граждан. Жрецы и чиновники выполняли совместные религиозные обязанности, создавали и интерпретировали священные законы. Только они могли, опираясь на предсказания «сивиллиных книг», провозглашать волю богов. Вместе с сенатом, чиновники старались исследовать любую возникающую религиозную проблему и, посоветовавшись со жрецами, давали рекомендации по ее разрешению. Высшие жрецы избирались комициями – гражданами Рима. Поскольку общественная религия была ограничена предписанными видами деятельности, религиозная власть практически полностью была сосредоточена в руках этих людей.

В общественном богослужении, о котором мы располагаем множеством эпиграфических записей, – жертвоприношении богине Дее, – женщины не играли никакой роли. Мужчины, фламины (жрецы) Арвальских Братьев, могли выступать от имени богини и даже выполнять некоторые ее функции. Они участвовали в церемонии в венках из колосьев, вероятно символизирующих жатву, ставшую возможной благодаря богине чистого неба Деа Дие.[1] Фламины представляли всех великих римских богинь: Цереру, Флору, Помону и Фуррину.

Аналоги можно было обнаружить в культах домашних божеств: основные ритуалы выполнял глава семьи. Это было его официальной обязанностью, ее невыполнение могло привести к проблемам с цензором.[2] В своем трактате о сельском хозяйстве Катон настаивает на том, чтобы жертвоприношения осуществлялись *dominus*, то есть главой дома от имени всех членов семьи.[3] Менее значительные религиозные ритуалы, такие как, например, ежедневное возлияние ларам, домашним богам, так же были его обязанностью. Мужчины отправляли и другие, более важные домашние обряды. Например, глава семьи играл основную роль в ритуалах в честь умерших в феврале (*paternalia*) и в мае (*lemuralia*). Во главе похоронных процессий также всегда шли мужчины, которые провозглашали панегирики и приносили положенные жертвы.

Другие примеры мы можем найти в коллегиях ремесленников и других группах граждан. На барельефах с изображением религиозных сюжетов мужчины – основные действующие лица. Очевидно, что в религии, отражавшей распределение властных общественных полномочий, мужчины всегда и во всем играли ведущую роль.

«Непригодность» женщин к жертвоприношениям

Женщинам, наряду с иностранцами и преступниками, было запрещено участвовать в жертвоприношениях. Согласно Павлу Диакону, сократившему известную компиляцию II в. – так называемый словарь Феста (основанный, кстати, на еще более раннем источнике), «обычай предусматривал, что в некоторых богослужениях ликтор выкликал «Удалиться (*exesto*) чужеземцу, заключенному в цепях, женщине, девушке!» Приказ *exesto* указывал на то, что эти людям не разрешалось присутствовать при жертвоприношении в принципе».[4] Мы не знаем, какие это были ритуалы, но, без сомнения, они включали не просто жертвоприношение мужским или «диким» божествам: Геркулесу, Марсу или Сильвану. В любом случае исключение женщин из ритуала было дополнением к правилу: они не допускались к жертвоприношению или, по крайней мере, к его ключевым моментам.[5]

В *Восемьдесят пятом римском вопросе* Плутарх (II в.) спрашивает: «почему в древние времена женщинам не разрешалось рубить или готовить мясо?»[6] и объясняет это договором, подписанным после войны, вызванной похищением сабинянок. По этому договору ни одна женщина не могла молоть или готовить мясо для своего мужа. В чем значение этого запрета? Он касается двух ключевых моментов в приготовлении пищи: перемалывания (*alein*) зерна и забоя скота, снятия шкуры и разделки туши животных (*mageireuein*). Запрет заниматься разделкой туш сделал жизнь первых жен римлян явно более легкой (так гласит одна из версий легенды о сабинянках), но в то же время он отстранил их от жертвоприношений. Приказ забить жертвенное животное отдавал тот, кто руководил жертвоприношением – чиновник, жрец или глава семьи; забой животного и разделку туши осуществляли *lanii* (мясники). Запрет молоть зерно дополнялся запретом жертвенной разделки туши. Это отстраняло женщин не только от жертвоприношений, но и от приготовления необходимой составляющей жертвоприношения – *far*, особого вида муки, изготовленной из размолотых зерен, которая была сама по себе не была подношением, но которая под названим *mola* (ритуальная мука) использовалась как «подложка», на которую клали подношения смертных своим богам.[7] Связь между ритуальной мукой,

молотьбой и церемонией жертвоприношения устанавливается также термином *molucrum*, который означает одновременно «метлу для подметания мельницы» и «колоду для жертвоприношений».[8]

По свидетельству Плутарха, правило это было установлено в «незапамятные времена» (*to palaion*). Значит ли это, что оно уже не действовало в Римской империи? Мы не знаем. Фраза Плутарха может означать, что запрет восходит к временам Ромула, или что он возник некоторое время назад, возможно, около Рождества Христова. Если прядение и ткачество были традиционными добродетелями римской матроны,[9] то *Восемьдесят пятый римский вопрос* определяет перечень того, что они не должны были делать.[10] Было ли это правило древним или не слишком, все же оно было достаточно важным для Плутарха, чтобы включить его в *Римские вопросы*, в которых он попытался объяснить удивительные римские обычаи. Из чего мы можем заключить: даже если во времена империи этот запрет не соблюдался не слишком строго, все же он оставался одной из определяющих характеристик римской матроны II в. Мы можем предположить, что в ту историческую эпоху это правило соблюдалось только в отношении жертвоприношений. Антиковеды могут счесть этот запрет любопытным для того, чтобы проследить существование ряда общих табу в более древние времена.

Третий запрет исключал женщин из ритуала жертвоприношения вот каким образом: одно старое правило гласило, что женщины не должны пить неразбавленное вино (*temetum*). Казанов прав, утверждая, что такое требование к женщинам исключало их из ритуалов жертвоприношения, ведь именно в ходе их отправления мужчины вступали в контакт с богами:[11] неразбавленное вино было необходимым подношением в любом жертвенном ритуале, но потреблять его могли только боги и мужчины.

Весталки, фламиники и другие жрицы

По причине принадлежности к своему полу женщины считались неподходящими для того, чтобы принимать участие в самых важных моментах религиозного ритуала: забое жертвенного животного, разделке туши, распределении мяса. Все эти ключевые роли играли мужчины. Они же были задействованы в поддержании отношений между обществом и богами. Распределение ими «мирских» частей жертвенного животного определяло социальную иерархию.

Степень непригодности участия женщин в жертвоприношении

Исключенность женщин не была, однако, абсолютной. Согласно тексту Плутарха, запрет на рубку и приготовление мяса также не был всеобъемлющим.[12] Он применялся к конкретной ситуации: женам (сабинянкам) не разрешалось рубить и готовить мясо «для своих мужей-римлян [*andres Romaioi*]». Эту деталь можно, конечно, интерпретировать как уступку обстоятельствам мифической войны между римлянами и сабинянами.

В *Жизнеописании Ромула* (15.5) Плутарх пишет, что сабиняне заставили римлян освободить своих жен от всякого домашнего труда, за исключением ткачества. Очевидно, что оба текста, которые я цитировал, отобразили черты статуса римской жены. Условие, которое Плутарх упоминает в своем ответе на *Восемьдесят пятый вопрос*, было, таким образом, ограниченным: оно относилось только к женам и мужьям, к домашним религиозным обрядам и совершенно не обязательно распространялось на публичные ритуалы. Плутарх прекрасно знал, что женщины полностью отстранены от участия в принятии решений в религиозном сообществе. Однако то, что он не упоминает о запрете женщинам участвовать в рубке и приготовлении как действующем во всех случаях, то — вероятно — потому, что он знал об исключениях из древнего правила. Эти исключения имели отношение к публичной религиозной жизни, в которой женщины принимали некоторое участие, в том числе и в жертвенных ритуалах.

Весталки

Рассмотрим шестерых весталок исторического периода. Как и жены фламинов и *rex sacrorum* (царя священных ритуалов), весталки были жрицами — большая редкость у римлян. Под руководством *Virgo Vestalis maxima* (великой весталки-девственницы) они должны были беречь огонь в очаге храма Весты в юго-западной части римского Форума. Избранные до наступления половой зрелости, весталки должны были служить богине тридцать лет: десять как ученицы, десятъ как служительницы и десять как наставницы. Они жили в большом здании, примыкающему к храму Весты, и должны были хранить девственность, пока служили в храме. Окончив служение Весте, они могли выйти замуж, но это делали немногие: обет весталок подразумевал не столько отказ от сексуальной жизни, сколько целомудрие (*pudicitia*), которое требовалось и от римской матроны, которая должна была хранить верность одному мужчине и соблюдать строгость в одежде и поведении.[13] Как

и другие римские жрицы, весталки олицетворяли природу богини, которой они служили – их целомудрие должно было быть символом чистоты Весты и пламени священного очага.

Весталки «брались» (*captae*) великим понтификом (*pontifex maximus*) во время церемонии, напоминающей брачную. Отец девушки вручал ее в руки верховного жреца, который затем говорил: «свершая священные ритуалы, предписанные весталке от имени римского народа и квиритов, я беру тебя, о возлюбленная, как избранницу для поддержания чистейших законов, беру тебя как жрицу Весты».[14] Во время служения Весте весталки носили *flammeum* – головной убор красного цвета, и *sex crines* – шесть кос невесты.[15] После этой церемонии великий понтифик и коллегия понтификов получали над девушкой такую же власть, какую имели глава семьи и семейный совет. Если она по небрежению позволяла священному огню Весты погаснуть, великий понтифик мог отдать приказ подвергнуть ее суровому телесному наказанию. Если же она нарушала обет целомудрия (это преступление квалифицировали как «инцест»), то ее могли замуровать заживо.[16]

Несмотря на некоторые фемининные аспекты роли весталок и выполнение ими ряда домашних обязанностей (таких, например, как уборка храма Весты в период с 7 по 15 марта), весталки вторгались на мужскую территорию. Сервий, комментатор Вергилия, сообщает, что «с 7 по 14 мая три великие весталки-девственницы помещали *far* в корзины жнецов. Они сами молотили и мололи зерно и хранили полученную муку, из которой три раза в год они делали *mola*: на Луперкалии (15 февраля), Весталии (9 июня) и на сентябрьские иды (13 сентября), добавляя очищенную и неочищенную соль».[17] Полученная *mola salsa* разбрызгивалась на жертвенных животных и на другие приношения богам. Из этого ритуала в наш язык перешло слово «*immolate*» (приносить в жертву), которое буквально означает «окропить *mola*». Это окропление мукой служило напоминанием как о земле, которая родила все подношения богам, так и о человеческом труде и знаниях, необходимых для ее плодоношения.[18]

Таким образом, весталки имели опосредованное отношение к каждому крупному публичному жертвоприношению. Согласно некоторым источникам, они могли играть и более непосредственную роль, даже сами совершать жертвоприношения. Казанова[19] отмечает, что весталкам давалась разновидность жертвенного ножа, *secespita*.[20] Следовательно, они имели право совершать жертвоприношения, хотя нет доказательств тому, что это право распространялось на жертвоприношение животных. И все же в некоторых текстах содержатся намеки на то, что весталки словом и делом участвовали в ритуалах жертвоприношений. Во время праздника Фордицидии (15 апреля), когда стельная корова

приносилась в жертву Теллусу (Земле) и беременность символизировала пожелания роста зерновых,[21] весталки принимали участие в сложном ритуале расчленения туши жертвенного животного: «после того, как служители удаляли плод теленка из внутренностей [коровы] и помещали вырезанный ливер в дымящиеся сосуды, старшая из дев-весталок сжигала плод теленка, пепел от которого использовался для обряда очищения людей в день Палеса (21 апреля)».[22] По всей видимости, весталка не принимала участия непосредственно в жертвоприношении, но была задействована в последующей разделке мяса. Возможно, еще более впечатляющий пример участия весталок в жертвоприношении Консу и возжигание фламином Квирина 21 августа в праздник помещения урожая в закрома: «[В честь Конса] были принесены жертвы на двенадцатый день перед сентябрьскими календами фламином Квирина и весталками».[23] Наконец, если прав Жорж Дюмезиль,[24] 25 августа весталки принимали участие в жертвоприношении понтифика в честь *Ops Consiua* (Изобилия) в Регии (официальной резиденции понтифика). Окончательное подтверждение дает текст Пруденция, в котором упоминается, что весталки «умерщвляли тучных жертв тайно... позволяя их крови стекать в огонь».[25]

Все эти данные, конечно, не являются бесспорными. В Фордицидии, например, весталки принимали участие только в заключительной части жертвоприношения, сжигая те части животного, которые им передавались совершающими жертвоприношение. В других двух примерах весталки вели себя пассивно, в то время как фламин Квирина или великий понтифик – активно. Мимоходом оброненное замечание Пруденция, возможно, и не имеет большого значения. И все же право весталок владеть жертвенным ножом, сама их роль в празднике Доброй Богини дает основание предполагать, что они действительно могли иметь право совершать жертвоприношения. Мы видели, что им было разрешено молоть зерно – это значит, что весталки таким образом могли исключаться из традиционных запретов.

С другой стороны, как показала Бирд (1980), весталки не были ни матронами, ни девушками. Они не были матронами, поскольку у них не было ни мужей, ни детей. И они не были девушками, так как они, как и обычные замужние женщины, носили длинное одеяние (*stola*) и косы, уложенные вокруг головы (*vittae*). Весталки вместе с матронами участвовали в некоторых ритуалах. Они (по крайней мере, до периода Империи) имели те же права, что и мужчины, не распространявшиеся на замужних женщин и девушек: они имели право иметь ликтора, могли свидетельствовать на суде, они не были под опекой отца или мужа – а это уже значило, что они могли свободно распоряжаться своей собственностью и составлять завещания.[26] Другими словами, гендерный ста-

тус весталки имел промежуточный характер, был неопределенным, как и огонь, который она поддерживала.[27] Благодаря этому особому статусу весталкам было разрешено разделить, хотя бы отчасти, религиозную власть с мужчинами.

Flaminica и Regina Sacrorum

Весталки были не единственным исключением. Некоторые жрецы имели жен, которые также совершали жертвоприношения, особенно богам времени.[28] Фрагментарные источники содержат информацию только о женах фламина Юпитера и *rex sacrorum*, но можно предположить, что жены других жрецов имели сходные обязанности. Жрец Юпитера приносил жертву только раз в месяц во время ид (тринадцатый или четырнадцатый день в зависимости от месяца), но его жена, *flaminica Dialis*, приносила в жертву барана каждый ярмарочный день (*nundinae*).[29] *Regina sacrorum* жертвовала Юноне свинью или овцу в первый день каждого месяца.[30] Как и весталки, *flaminica Dialis* имела право иметь при себе жертвенный нож.[31]

Были ли эти случаи исключением из правил? Когда мы говорим о весталках, мы признаем, что «мужская» власть этих жриц была следствием их особого статуса. В отличие от понтификов, авгуров и других жрецов, *flamines* Юпитера и *rex sacrorum* имели такую же компетенцию как и хозяева дома в отношении своих домашних. Они должны были быть женаты и их обязанности были не только их личными, но разделялись их женами. Фламин Юпитера должен был уйти в отставку после смерти жены. Плутарх отмечает, что достаточно большое количество ритуалов жрец мог проводить только при помощи своей жены. Жреческая пара была единой, и как таковой ей вручались функции священнодействия, и можно допустить что, право на жертвоприношение фламиники вытекало из этого обстоятельства. Возможно, что и *regina sacrorum* находилась в аналогичном положении. Следует учитывать также, что глава семьи мог делегировать полномочия своей жене.[32]

Другие женщины-жрицы

Существовало много других исключительных случаев, как, например, салийские девственницы (*saliae virgines*), женские двойники салиев, участвующие в процессии по случаю начала и окончания военной кампании. Мы практически ничего не знаем об этих женщинах, кроме того, что они носили остроконечную шляпу (*apex*) и военную форму салиев и приносили жертву в Регии.[33] Несмотря на древнее происхождение этого института, нет возможности установить, что девственницы дейст-

вительно совершали жертвоприношения. Вследствие отсутствия источников невозможно реконструировать обряды инициации римских девушек.[34] В более поздний период императрица Ливия выступала в качестве фламиники божественного Августа, в роли, которая, если не допускать, что ее жреческие функции были исключительно пассивны, требовала совершения жертвоприношений. Но положение императрицы было промежуточным между мужской и женской ролями, между смертной вдовой и обожествленным человеком. В качестве августы она пользовалась публичными привилегиями, хотя ее случай и не может рассматриваться как типичный. Жрицы натурализованных иностранных божеств находились в аналогичном двойственном положении. Например, культ Цереры, в честь которой был воздвигнут храм на Авентинском холме, был доверен жрице из Великой Греции. Позднее допускалось присутствие жриц и в других натурализованных культах, как например Великой Матери (Кибелы) или Исиды.

В этих случаях, однако, именно «иностранный» статус жрицы позволял ей быть исключением из правил. Более того, эти иностранные обычаи часто контрастировали с древними «местными» обычаями. Женщины несли ответственность за совершение ритуалов, к которым в силу местных законов не допускались мужчины. (Дионисий Галикарнасский, 2.22.1).

Литургии матрон

Наиболее распространенными примерами автономности жреческих ролей и способности совершать жертвоприношения являются старые и новые ритуалы, совершавшиеся матронами. Во время некоторых традиционных праздников матроны совершали «жертвоприношения без крови».

В Ноны Капротины (7 июля), когда отмечалось женское плодородие, свободные женщины и служанки подносили Юноне сок дикого фигового дерева.[35] Во время Матроналий (1 марта) матроны подносили цветы Юноне по случаю ежегодного праздника в честь ее храма на Эсквилинском холме. В этот же день мужчины молились за здоровье своих жен и дарили им карманные деньги и подарки, подаренные деньги расходовались как на религиозные ритуалы, так и на пиршество для мужчин-рабов фамилии, угощение для которого матроны готовили сами. Древние объяснения этого праздника по большей части неясные, ссылаются на рождение Ромула и плодовитость женщин.[36] В любом случае, то обстоятельство, что женщины сами оплачивали все расходы во время литургии, возможно, монетами, полученными от отцов семейств, за-

ставляет предположить, что они несли полную ответственность за совершение ритуала. Эти древние ритуалы не противоречили запрету для женщин принимать участие в разделке туш жертвенных животных. Во время их не совершалось жертвоприношения животных, и эти ритуалы имели отношение к городу в целом, а не только к семье. Наконец, нужно признать, что мы почти ничего не знаем об этих литургиях. Все, что мы имеем, это несколько строк в работах немногих грамматиков и антикваров, поэтому мы не можем точно установить, что и как делали эти матроны.

Матралии

Другое древнее священнодействие, Матралии (11 июня) служит примером тесной связи женских ритуалов с римской мифологией. Во время Матралий высокородные матроны (*bonae matres*) отправлялись к храму *Mater Matuta* на Бычий форум. В нарушение обычных правил, они брали с собой в храм рабыню, а затем с гневом выгоняли ее вон. Затем, матроны брали на руки своих племянников и племянниц и просили богиню благословить их. Жорж Дюмезиль доказал, что этот ритуал, смысл которого современники Августа уже не понимали, восходит к мифу об Авроре (названной в Риме *Mater Matuta*), преобразованному в ритуал.[37] Матроны, олицетворяя Аврору, изгоняли зло, бесформенную тень ночи, олицетворяемую рабыней (в противовес высокородной матроне). Затем они приносили Солнце, дитя Ночи, сестры Зари (Авроры), в мир, освобожденный от тьмы. Реконструкция Дюмезиля не принимает во внимание все качества *Mater Matuta*, в особенности ее ассоциации с акушеркой и нянькой, являвшиеся производными от ее первоначальной функции.[38] Она также не учитывает сложные отношения между богиней Бычьего форума с Фортуной и аналогичными богинями в окрестных городах. Для нас кроме мифологического происхождения литургии, интересным является факт отсутствия какого-либо намека на жервоприношение, во всяком случае, на жертвоприношение, совершаемое матронами. Дюмезиль сравнивает описание мифологической схемы этого ритуала с Нонами Капротинами, которые могут олицетворять утраченный миф о Юноне.[39] Он также указывает на связь между этой церемонией и данной им интерпретации статуи Ангероны, о которой фактически ничего больше неизвестно.[40]

По общему мнению, эта связь достаточно спорна. Однако гипотеза о том, что женщинам позволялось осуществлять важные общественные ритуалы, в которых они участвовали именно как женщины и матери, олицетворяя почитаемое божество, достаточно любопытна. Их присутствие было явно необходимо, так как женские репродуктивные

функции были центральным элементом священнодействия. Источники не указывают на то, участвовали ли в нем мужчины и вообще разрешалось ли им посещать эти литургии.

Праздники Венеры Вертикордии и Фортуны Вирилис

Существует еще один ритуал, о котором много написано: это праздник Венеры Вертикордии и Фортуны Вирилис.[11] Первого апреля, согласно эпиграфическому календарю Пренесте, «большое число женщин [*mulieres*], включая самых скромных, молились Фортуне Вирилис (Плодородной) в (мужских) банях, поскольку именно здесь мужчины обнажали ту часть своего тела, которая жаждала благосклонности женщин».[12] Овидий добавил имя второго божества – Венеры Вертикордии, дав детальное описание последовательности ритуалов, в которых участвовали женщины, причем именно все женщины – матроны наравне с куртизанками.[13] Первым и самым главным ритуалом в I в. был *lavatio*, купание женщинами статуи Венеры Вертикордии. Именно она, как тогда считалось, обращала сердца к целомудрию и супружеской верности. Позже статуя украшалась цветами и драгоценностями, а женщины в миртовых венках ныряли в горячие ванны. Во время купания они курили фимиам и пили cocetum, напиток из молока, меда и мака, который обычно подавался молодым невестам в качестве седативного средства. Очевидно, что эта церемония была частью ритуалов, предшествующих заключению брака. Матроны сначала купали статую Венеры, а затем купались сами, как будто готовясь к акту любви. Мирта и *cocetum* также являлись символами подготовки к любовным играм. Овидий пишет, что Венера пила *cocetum* перед тем, как пойти в спальню к мужу.[14]

Магия Венеры Вертикордии облегчала вступление в сексуальные отношения и вела от влюбленности к браку. В этом ей содействовала Фортуна Вирилис, дававшая гарантии, что все женщины, даже не обладающие совершенными телами, найдут для себя свою «половину».[15] Праздник первого дня месяца Венеры (апреля) состоял из молитв женщин всех сословий к ее адрес и в адрес Фортуны Вирилис. Имитируя определенные предсвадебные церемонии, женщины просили двух богинь увенчать успехом их сексуальные связи. Симптоматично, что ритуалы эти отправлялись на арене Большого Цирка: именно он традиционно ассоциировался с похищением сабинянок и с *aition* (происхождением) римского брака. Вполне вероятно, что первоначально ритуал осуществлялся в общественных банях недалеко от храма Венеры Вертикордии, построенного в 114 г. до н. э. на месте и отмеченном статуей еще в конце III в. до н. э.[16] Когда в начале Империи общественные бани были разру-

шены, ритуал мог переместиться. Ученые расходятся по поводу времени существования описываемого ритуала. Некоторые полагают, что он имеет архаическое происхождение и изначально предназначался Фортуне Вирилис и лишь в эллинистический период стал включать Венеру Вертикордию (Афродиту Апострофию). Другие считают, что ритуал возник позднее.[17] При недостаточности источников этот спор разрешить трудно. Допустим лишь, что основные элементы этого праздника существовали давно, усложняясь со временем. Поскольку нас интересуют обряды исторического периода, эта проблема не является для нас существенной. Для нас важнее, что женщины всех сословий играли в нем ведущую роль, хотя он не был самым важным в социальной жизни и не предусматривал жертвоприношений кровью.

Fortuna Muliebris

В ходе ряда других религиозных служб матроны все же совершали жертвоприношения. Смысл одной из них неясен, а единственным источником о ритуале остается предание. Вот, о чем оно нам повествует. В июле шестеро матрон отправлялись к камню, отмечающему четвертую милю по Латинской дороге рядом с границей архаической Римской территории: именно тут приносили жертвоприношение Фортуне Мулиебрис. Согласно преданию, жрицей этого культа могла быть только женщина, состоящая в первом браке (*univira*), но не девушка, не вышедшая повторно замуж женщина и не вдова.[18] Мы имеем самые общие представления о том, какое значение древние придавали этому празднику.[19] Так, по свидетельству древних, святилище было основано во время войны с Кориоланом. Когда мужчины обессилели, женщины, во главе с матерью и женой Кориолана, составили процессию и пошли к лагерю противника у четвертой мили по Латинской дороге, чтобы убедить его снять осаду. В память об этом событии, когда республика была спасена, и спасена «не мужчинами в латах, но женщинами в столах (вид женской одежды)», римские власти согласились предоставить женщинам ту привилегию, какую они пожелают. И тогда женщины пожелали, чтобы на этом месте был воздвигнут храм Фортуны Мулиебрис (Женской Удачи) и им было разрешено ежегодно приносить в этом храме жертвы.[50] Матроны поставили в храме от своего имени статую Фортуны Мулиебрис, и посвятили ей ее в тот же день, когда была посвящена вторая такая же статуя от имени республики.

Описания этого легендарного события, иногда довольно подробные, породили бесконечные толкования, причем некоторые из них не просто сомнительны и непроверяемы, но искажают смысл произошедшего.[51] А смысл его не в том, что культ богини был культом матрон. Если

верить преданию (а я отказываюсь смешивать легенду и исторический факт), то центральным моментом в культе Фортуны Мулиебрис является противопоставление женских одежд (*stola*) мужским доспехам. В этом случае женщины действовали, как мужчины на войне, и потому же они продолжали действовать, как мужчины, и во время отправления религиозного культа в память об этом событии. Это основной вывод, который можно извлечь из различных традиций, не считая интерпретаций *aition*. Они, как правило, основываются на характеристике отношений, которые могли существовать между двумя женщинами, бывшими основными действующими лицами в предании и оказавшимися двумя статуями в храме.[52]

Древних мифографов явно поражала активная роль матрон в храме Фортуны Мулиебрис: женщины сами совершали там жертвоприношения, и матрона была жрицей в храме. Предание привлекает внимание к необычным моментам этого культа: матроны фактически основали храм, посвятили в нем одну из культовых статуй, в то время как только высшая администрация и специальные представители римского народа могли ходатайствовать об учреждении культа и посвящать статуи. По некоторым данным, матроны столкнулись с сопротивлением, и Фортуна вмешалась специально для того, чтобы сделать правомерной их инициативу — еще одно свидетельство того, насколько необычным было дарование женщинам подобных привилегий.[53] Исключительное происхождение описываемого культа не противоречит основному правилу, о котором говорилось выше. Если взрослая женщина, находящаяся в законном браке, считалась равной римлянину по возрасту, пригодному для несения военной службы и даже участия в работе городской администрации, то только благодаря привилегии, дарованной Сенатом в благодарность за исключительный подвиг. Эта привилегия действовала ровно один день в году и только на границе римской территории; иными словами, это никогда не было общим правилом.

Pudicitia

Еще меньше известно о культе Пудицитии (целомудрии матрон). О нем известно так мало, что некоторые исследователи сомневаются в его существовании. В этом культе матроны также выступали в качестве самостоятельной группы, способной наделять правами и лишать их. В соответствии с традицией, патрицианка, вышедшая замуж за плебея (и поэтому теряющая свой статус), утратила право участвовать в культе Пудицитии. Это произошло в III в. до н. э., когда патриции и плебеи боролись за жреческие должности. В знак протеста исключенная женщина основала культ Пудицитии Плебеи, в котором могли участвовать

только женщины из плебейского сословия. Согласно Ливию (10.23.3–10), правила этого культа разрешали матронам, которые были целомудренны и *univirae* (хранили верность первому мужу), совершать жертвоприношения (*ius sacrificandi*).

Отсюда следует, что матроны – как патрицианки, так и плебейки – могли создавать новые культы, определять их обрядность, и, что четко проговаривается источниками, совершать жертвоприношения. Поскольку же основными источниками об этом остаются предания, нельзя сбрасывать со счета то, что на ритуал могли оказать влияние эллинистические традиции. Культ, отправляемый на Бычьем форуме, (это не в центре Рима, но внутри *pomerium*), позволял матронам совершать жертвоприношения. Однако, все они (кстати, вовсе не обязательно кровавые!) совершались при закрытых дверях только один день в году; мужчинам не разрешалось при этом присутствовать. Так что данная традиция – скорее исключение, нежели правило. Очень мало можно почерпнуть и из упоминаний о том, что матроны также приносили жертвы Румине[54] и Карменте.[55]

Все характерные черты культа с участием матрон можно обнаружить в чествовании Доброй Богини, который печально известен по политическому скандалу 62 г. до н. э. Для начала отметим, что происхождение и история культа Доброй Богини неясны. Некоторые ученые полагают, что Добрая Богиня – это Дамия из Великой Греции, привнесенная в Рим и почитаемая там в рамках культа, заимствованного у греков.[56] Другие же (как, например, Piccaluga, 1982) утверждают, что это древний римский культ и только этиологические мифы имеют греческое происхождение. Так или иначе, но к началу христианской эры, Бона Деа считалась женским божеством (*he theos gynaikeia*[57] *feminarum dea*[58]) и почиталась в рамках довольно необычного культа. В нем было две службы. Первого мая в храме богини, построенном у подножия Авентинского холма, совершалось жертвоприношение.[59] О храме и службе практически ничего неизвестно, за исключением того, что на нем не допускалось потребление вина, мирта и присутствие мужчин. Предание также гласит, что старшая женщина руководила ритуалом, в то время как младшие принимали участие в играх.[60] Другие источники говорят, что в храме водились змеи, которые «не испытывали страха и не внушали его» (*nec terrentes nec timenes*), и именно эти змеи ассоциировались с ликами Доброй Богини.[61] Больше известно о второй службе, которая совершалась в ночь на 3 декабря за закрытыми дверями в резиденции городской администрации *cum imperio*, то есть в помещении консула или претора, лица, облаченного высшей военной или гражданской властью. В церемонии участвовали матроны, им помогали рабыни и весталки. В 62 г., когда Клодий инспирировал политический скандал,

он совпал как раз с такой церемоний, происходившей в доме Цезаря (он был в тот год претором). Церемонией руководила Аврелия, мать Цезаря, с помощью его жены Помпеи (которая была скомпрометирована скандалом) и сестры Юлии.[62]

По тому, как празднество описано Плутархом, ритуалом руководила старшая женщина в доме, в котором совершалась служба. Но в 62 г. церемония была сорвана Клодием, переодетым женщиной, и поэтому – как сорванная – должна была быть повторена весталками. Все это заставляет предположить, что женщины, даже если и не контролировали ход церемонии в полной мере, все же обладали в религиозных вопросах властью, сходной с властью понтифика. Мы еще увидим, что матроны могли проводить публичные религиозные церемонии, а весталки тогда выступали в качестве гарантов и хранительниц их священного права (функция, сходная с функцией жрецов в отношении городских чиновников). Так или иначе, но матроны во время церемонии во имя Доброй Богини надевали пурпурные головные повязки.[63] Они зажаривали свинью на жертвенном очаге, посвящая ее желудок (*abdomen* – нам интересны детали!)[64] богине, в чью честь совершалось возлияние.[65] Пение и танцы были частью церемонии.[66] Мужчины не допускались к этим ночным жертвоприношениям (хотя нет свидетельств того, что они были тайными).[67] Ни один мужчина не допускался в дом, где проходила служба. Согласно Плутарху, вся церемония так же, как и исключение из ритуала мирта, этого растения Венеры, символизировало сексуальное воздержание.[68]

С первого взгляда может показаться, что жертвоприношения и возлияния совершались матронами и весталками «для народа» (*pro populo*).[69] Во имя него шла разделка туши и возлияние, совершаемые женщинами (мужчины не допускались на церемонию). Мы можем предположить, что эти последние действия завершались жертвенным пиршеством, во время которого матроны пили жертвенное вино, ели мясо, которое доставалось им как совершавшим жертвоприношение. Замечание Ювенала по поводу склонности к вину весталки Савфеи заставляет предположить, что матроны на этом празднике могли употреблять напиток, который им обычно пить не разрешалось.[70]

Все древние источники сходятся в том, что это была необычная религиозная служба, подчеркивают присутствие вина, что тем более удивительно в контексте запрета храма Доброй Богини: в обычные дни туда не разрешалось приносить вино. Так же, как и женщины в обычных обстоятельствах, сам храм Доброй Богини не должен был «вступать в контакт» с неразбавленным вином. Потому-то вино использовалось в храме под тайным названием – «молоко» и помещалось в сосуд, который назывался «горшок с медом».[71] Целью этой уловки было выдать

неразбавленное вино за разбавленное или «одомашненное», называемое *passum*, которое делалось из изюма (а не свежих ягод), давившегося деревянными пестиками в корзинах и хранившегося затем «в горшках, как мед».[72] Можно предположить, что аналогичные правила применялись на декабрьской службе.

Согласно мифу об основании культа Бона Деа, сама богиня имела двойственную природу. Бона Деа могло быть божественным именем Фавны, жены архаического Фавна. Согласно одной из версий легенды, Фавну следовало избить ветками мирта и подвергнуть мучениям за то, что она тайно пила неразбавленное вино.[73] По другой версии легенды она – дочь, а не жена Фавна, и вот – даже пьяная и избитая – она отказывает инцестуозным притязаниям отца, который добивается своего, приняв облик змеи.[74] В целом, все источники изображают культ Доброй Богини как перевернутый мир, в котором женщины играют мужские роли.[75]

Но этот мир был все-таки не только перевернут. Он был, как и римские представления о женской чистоте, очень неоднозначен. Противоречивое отношение Бона Деа и ее матрон к вину, сексу, мужчинам в определенном смысле напоминает двойственный статус весталок.[76] Матроны одновременно и принимали, и отвергали неразбавленное вино и секс, выражая, таким образом, оппозиции мужского и женского, активного и пассивного. Ритуал культа Доброй Богини обыгрывал теоретические обоснования общественного статуса матрон. Роль женщин в нем, как и в ритуале, так и в его толкованиях, рассматривалась как исключение. Женщины совершали свои действия тайно, ночью, в частном доме, замаскировавшись. Было бы интересно узнать, как они разделывали жертвенное животное: их поведение, похоже, было прямо противоположно поведению мужчин в других церемониях жертвоприношений, совершаемых публично и открыто в дневное время. Мифографы связывают происхождение Бона Деа и ее культа с фавнами – легендарными жителями лесов, окружавших поселение, впоследствии ставшее Римом.

Суппликации

Временное, пространственное и структурное обособление культа Доброй Богини от Рима, от городского центра, его умеренное, цивилизованное отправление напоминает нам о том, что почти все церемонии, в которых матроны и девушки благородного происхождения принимали участие, вели свои истоки из других земель. Это особенно проявлялось в суппликациях (молитвах о здравии или просьбах, возможно сопровождавшихся подношениями), бывших распространенным явлением

в III в. до н. э. Проходившие под наблюдением квиндецемвиров, они относились к так называемой греческой церемонии (*ritus Graecus*). Массовые процессии греческого ритуала, как, например, в 207 г. до н. э., во время которой знатные девушки пели *carmen* (кантаты), также проводились вне *pomerium*, городского центра. Один из путей лежал от храма Аполлона, между Тибром и юго-западной частью Капитолия, и храмом Юноны Регины на Авентинском холме.[77]

Мы располагаем необычно подробным и исключительно интересным описанием этих молитв: тройная мольба ассоциировалась с великой литургией Священных игр, которые описаны в эпиграфических хрониках 204 г.[78] Поскольку это единственный документ, описывающий культ, отправлявшийся матронами, он заслуживает, чтобы его процитировали полностью (лакуны в тексте соответствуют выбоинам на мраморной плите)

IV.4 [2 июня, ночь] [пробел в тексте] их *sellisternia*

IV.9 -Va. 30: [2 июня, день после жертвоприношения Юпитеру и жертвенного пира на Капитолийском холме] Септимий Север и Антонин Август [император и его сын Каракалла], вместе с Гетой Цезарем [вторым сыном императора] в сопровождении преторианской гвардии [*Plautianus*] и всех квиндецемвиров [священников, назначаемых проводить религиозные церемонии по случаю Игр], отправились в *cella* Юноны Регины [один из трех нефов храма Юпитера Капитолийского]. Здесь [*Imperor Septimius*] Север Август, сопровождаемый весталками-девственницами Нумисией Максимиллой и Теренцией Флаволой, передавал Юлии Августе, матери легионов и жене императора и еще ста девяти присутствующим матронам следующую формулу: Юнона Регина, во имя блага римского народа квиритов, позволь нам молить тебя и просить тебя о милости [пробел в тексте] сто десять матерей фамилий римского народа квиритов, все в законном браке, и [разреши нам] заклинать тебя увеличить как внешнее, так и внутреннее могущество и силу римского народа квиритов, и пусть Латина останется подчиненной [пробел в тексте] даруй вечное единство, победы и энергию римскому народу квиритов, помоги римскому народу квиритов и его легионам, сохрани республику римского народа квиритов в целости и процветании, прояви милость и благосклонность к римскому народу квиритов, квиндецемвиров, нам, нашим домам и фамилиям. Об этом мы тебя на коленях заклинаем и умоляем, мы, матери фамилий римского народа квиритов, все в законном браке [пробел в тексте]. Это заклинание было произнесено следующими матронами [перечисляются имена участвовавших, все из сенаторских или квесторских семей]. После этого устраивались *sellisterne* [ритуальный пир в честь статуи «посаженной» богини] для Юноны [пробел в тексте]. Другие *sellisterne* устраивались согласно этому же ритуалу теми же матронами для Юноны.

Va, 52 [3 июня, ночь] Юлия Августа, мать легионов, и сто девять матрон праздновали *sellisternia* в честь Юноны и Дианы.

Va, 83–90 [3 июня] В этот же день Юлия Августа, мать легионов, и сто девять матрон праздновали их [*sua*] *sellisternia*, как и в два предыдущих дня: они принесли в жертву поросят [и] устроили жертвенную трапезу [пробел в тексте] и танцы.

Во всех трех религиозных церемониях матроны во главе с императрицей Юлией Домной, совершают свои [*sua*] ритуалы полностью самостоятельно. На третий день они приносят в жертву поросят. Если мы допустим, что описание жертвоприношения 3 июня дает нам полный контекст *sellisternia*, мы можем считать, что матроны совершали жертвоприношения в течении всех трех дней. Второй раз жертвоприношение совершалось публично в центре города возле Капитолийского холма. Церемония, совершаемая женщинами, как и текст возносимой молитвы, были аналогичными той, что проводилась императором, его сыновьями и жрецами на Капитолийском холме. Но вновь это был не какой-то «автохтонный» обряд, ведь Священные игры были частью греческого ритуала, отличного от римского (*ritus Romanus*). Приняв это во внимание, можно возразить: совершение женщинами жертвоприношения было, вероятно, разрешено, поскольку эти ритуалы не регулировались римскими законами. Но является ли этот аргумент убедительным? Ритуалы Священных игр были частично заимствованы из Великой Греции. Если даже правда, что в этих городах женщины могли осуществлять жреческие функции, из этого еще не следует, что они всегда имели право совершать и жертвоприношения тоже.

Тем не менее, похоже, что в этом «иностранном» контексте матроны играли особую роль. Их суппликации и *sellisternia* следовали за важными ритуалами, совершаемыми мужчинами. Религиозное служение матрон следовало за ними и завершало ритуальный цикл, делая его вторичным в глазах римлян. Более того, как следует из текстов и изображений, автономия матрон была довольно ограниченной. На бронзовой монете, отчеканенной в память о Священных играх 88 г., матроны изображены стоящими на коленях лицом к нефу Юноны Регины.[79] Воздев руки, они произносят молитву, чей текст сохранился в хронике от 204 г. Однако император Домициан, стоя перед ними, диктует им ее текст – все, как делал император Септимий Север согласно надписи от 204 г. (*praeire verba*). В римских ритуалах всегда можно обнаружить роль ответственного за правильное произнесение текста молитвы (например, понтифик ассистировал в этом главному городскому чиновнику). Верховные религиозные полномочия были в руках Септимия Севера и Домициана, а они – в свою очередь – были не только императорами, но и верховными понтификами. В связи с этим трудно не задаться вопросом: а не совершали ли матроны жертвоприношения только под наблюдением и контролем мужчин?

Описание Священных игр 204 г. обнаруживает и иные нерешенные проблемы. Перечень действий матрон напоминает о других ритуалах, совершаемых ими: не только о таких распространенных явлениях в религиозной жизни Древнего Рима начиная с III в. до н. э., как суппликации, но и обо всех обрядах, совершаемых в храме Фортуны Мулиебрис во время праздника Доброй Богини. Обратим внимание на композицию группы матрон. Сто десять матрон 204 г. – все это жены сенаторов и всадников – соответствуют *bonae matres* в Матралиях[80] и *matronae honestissimae* (наипочтеннейшим матронам) на празднике Доброй Богини.[81] И так же, как только матронам разрешалось участвовать в культе Пудицитии, а участницам Матралий требовалось быть *univirae*, – матроны, участницы ритуала 204 г., дважды указывают на то, что они являются *nuptae*, то есть ни вдовами, ни разведенными. Возможно, «замужняя *materfamilias*» – совсем не то же самое, что *univira*, однако выразительное повторение заставляет обратить внимание на сходство. На церемонии произнесения суппликаций, так же, как и на праздновании в честь Доброй Богини, во главе матрон стояла представительница самой могущественной фамилии; в 204 г. ею была фамилия императора. Не забудем и того, что в ритуалах Доброй Богини матронам ассистировали весталки, игравшие особую роль. Когда Септимий Север диктовал слова суппликации Юлии Домне и ста девяти матронам, рядом с ним находились именно весталки, которые были, таким образом ближе, чем матроны, к высшей светской власти и помогали ей выполнять свои функции, подобно тому, как понтифики, авгуры и квиндицемвры ассистировали при выполнении других обрядов. Нам известно, что матроны «танцевали» (*[antr]uau[erunt]*: сохранилось только три буквы от первоначального слова), что напоминает нам о пении и танцах, исполняемых в связи с женскими празднествами. Наконец, также, как и на празднике Доброй Богини, матроны приносят в жертву поросят, которые, возможно, являются метафорическим олицетворением нового столетия, чей приход отмечается во время празднования.

На обочине религиозной жизни

Проанализированные обычаи доказывают, что женщины были либо исключены из публичной и частной религиозной жизни, либо ограничены ее «чужеродными» или пограничными аспектами. Они участвовали в религиозных церемониях, но лишь в некоторых, «импортированных» культах, которые были связаны (по крайней мере, в глазах римлян) с греческим ритуалом.

Женщины осуществляли свои религиозные функции, как правило, в ночное время или при закрытых дверях, в пригородных или окраин-

ных храмах, в некоторых случаях – по специальному разрешению. В отправлении некоторых культов, например, культа Фортуны, они участвовали совместно с рабами и другими непривилегированными слоями римского общества.[82]

Чем более маргинальное положение занимала женщина, чем меньше она зависела от власти главы фамилии, мужа и тем больше религиозных функций она могла выполнять.[83] Согласно так называемому кодексу Нумы, вдова, раньше положенного вышедшая замуж, должна была принести в жертву стельную корову[84], а куртизанка (или *palex*, жившая с партнером вне брака), дотронувшаяся до алтаря Юноны, – должна была пожертвовать молодую овцу.[85] Мы не знаем, каков был статус «старшей женщины» (*anus*), принимавшей участие в ежегодном празднике Либера, но она вполне могла быть вдовой из нижних слоев общества.

Анализируемые ниже случаи – прямое продолжение некоторых из описанных ритуалов. Как мы поняли, женщины могли принимать участие в отправлении различных религиозных культов, хотя это и было нетипично, в известном смысле – девиантно.

Женшины и предрассудки

Предрасположенность женщин к суевериям часто описывается в древнеримской литературе. Поклонницы Исиды и подобных ей божеств – основной объект сатир Ювенала;[86] ссылки на «предрассудки старых дам» стали у него нарицательными.[87] И верно: количество колдуний и ворожей было огромным.[88]

Празднование Вакханалий – прекрасный пример женского участия в нетрадиционных религиозных культах и, к тому же, единственное, о чем мы имеем достаточно подробные сведения. Это было сложное явление и его умелая реконструкция Ж. М. Пайе по сохранившимся источникам – по-прежнему вызывает и восхищение, и споры. Рассматриваемый культ был распространен по всей Италии, но я рассмотрю в основном события, происходившие в Риме и дошедшие до нас в интерпретации римских властей.

Вакханалии

В 186 г. до н. э. в Риме, пережившем последствия Пунической войны и экспансии, разразился скандал и, в конечном счете, жестокие репрессии. Дело, спровоцировавшее этот скандал и привлекшее пристальное внимание общества, имело непосредственное отношение к мужчинам, но женщины, по крайней мере, в Риме, играли в нем ведущую роль. Об-

виняся культ Вакха, который основывался на измененной форме двух женских культов: ритуала Цереры из Кампании и древнего культа Стимулы. Наряду с другими женскими культами (Доброй Богини, Венеры Вертикордии и др.), эти процветали на Авентине, в районе Рима, имеющем довольно сомнительную репутацию, и были, как водится, предметом многочисленных слухов.[89] Перечисленные культы концентрировались на северо-западном склоне Авентинского холма, у подножия которого тек Тибр и располагался Бычий форум. Анния Пакула, женщина родом из Кампании, реформировала культ матрон, и, согласно Ливию (39.8 ff.), другая матрона, Дурония, способствовала возникновению скандала.

В чем заключалась реформа Аннии Пакулы? Она вовлекла мужчин — «очень молодых мужчин» — в отправление этого женского культа. Дурония попыталась приобщить к нему своего сына Эбутия. Римские власти были сильно обеспокоены не тем, что Вакханалии проводились тайно по ночам, носили оргиастический характер и даже не тем, что на них присутствовали как женщины, так и мужчины. Их озабоченность была связана не с политическими трудностями, в результате которых усилилось влияние женщин, молодежи и других, до этого маргинальных действующих лиц на римской политической сцене. Самым тревожным для для властей было в этих собраниях маргиналов то (и практически сразу же их обвинили в заговоре!), что молодые люди приобщались к ритуалу не кем-нибудь, а своими матерями. Властей испугало то, что женщины тем самым заняли место отца семейства, да и города.[90]

Согласно Пайе, эта вакхическая инициация представляла угрозу возможностью вытеснить гражданскую инициацию молодых римских граждан. Вакханалии, с точки зрения властей, могли заменить «гомосексуальные оргии и подражания ритуалам военной инициации традиционными ритуалами, знаменующими обретение юношами двух основных качеств: достижения зрелости для создания семьи и служения городу, то есть способности с оружием в руках защищать семью и город».[91] Соединение этих заместительных тенденций с обвинением в «незаконном присвоении полномочий» делает понятным протесты властей, а также то, почему Вакханалии рассматривались как атака на традиционные римские ценности.

Женщины были в центре «заговора». Особое внимание было уделено наказанию женщин после того, как он — этот заговор — был окончательно подавлен. В то время как вовлеченные в него мужчины наказывались публично, женщины передавались для этого родителям и опекунам. Только если нельзя было найти никого, соответствовавшего необходимым условиям для наказания женщины частным образом,

женщина подвергалась наказанию публично.[92] Таким образом, обращаясь к самой строгой из возможных традиций, подчеркивая полную недееспособность женщин во всех сферах, власти ясно дали понять свое стремление восстановить патриархальный порядок и вернуть женщин на их привычное место.[93]

Роль женщин в скандале 186 г. (истинная или мнимая), восстановление власти отцов, мужей и опекунов указывает на другую, более важную проблему, которая возникла в Риме в конце III в. до н. э.: проблему матрон. В силу продолжительности Пунических войн, приведших к большим потерям во всех слоях общества, матроны продолжали играть публичную роль. Они не только принимали участие в важных ритуалах утешения, но, кажется, вторгались в сферы деятельности, строго отведенные мужчинам. Одним из наиболее известных случаев такого рода, помимо Вакханалий, является демонстрация 195 г. до н. э. в центре Рима: матроны тогда потребовали от городских властей отменить закон Оппия, впервые обнародованный в 216 г. до н. э.; по нему запрещалось ношение некоторых дорогих украшений.[94]Римские консерваторы рассматривали эту и другие демонстрации женщин как посягательство на мужскую монополию на публичную жизнь, доказательство угрозы их власти в доме. Так же, как и впоследствии (в 186 г. до н. э.), в 195 г. власти рекомендовали расследовать эти женские эксцессы, устроив домашние разбирательства и, если необходимо, наказать участниц.[95]

Конфликты между мужчинами и женщинами, в которые порой вовлекались самые известные фамилии, часто были связаны как раз с девиантным религиозным поведением. Бывало, что страх перед своеволием женщин превращался в панику. Матроны регулярно обвинялись в отравлении своих мужей. Подобные обвинения неоднократно упоминаются в источниках: в 331 г. до н. э.[96], между 184 и 180 гг. до н. э.[97], и еще раз в 153 г. до н. э.[98]. Правда, такие обвинения часто возникали во время эпидемий, но многие римляне были согласны с Катоном Старшим в том, что каждая неверная жена — потенциальная убийца.[99]

Отравление наказывалось уголовным законодательством, но обвинение (как и в случае с преступлениями вакханок), обычно предъявлялось в связи с девиантными религиозными практиками. Римляне рассматривали магию матрон как антитезу официальной религии: она не подлежала контролю, а тем более контролю мужчинами. Ее практика по всем параметрам противостояла традиционным ритуалам. Женщины же укрепляли с ее помощью естественную связь с магическими ритуалами, а они и так ассоциировались с Венерой и ее чарами, а также с медицинскими травами.[100] Макробий сообщает, что в святилище Доброй Богини имелся *herbarius*, коллекция растений, которые жрицы ис-

пользовали для приготовления лекарств.[101] Некоторые античные толкования ссылаются на эту коллекцию как на основание для отождествления Бона Деа с волшебницей Медеей.[102]

Ясно, что женщины были исключены из публичной религии и в основном ограничивались определенными специфическими ритуалами, а также неортодоксальными культами. Эта религиозная маргинализация женщин обосновывалась широко распространенным мнением, что женщины неспособны рационально исповедывать какую-либо религию. Поэтому трудно говорить о культах женщин или матрон, поскольку все они всегда рассматривались как исключительные, подвергались строгой регламентации или вообще запрещались как недопустимые эксцессы. Религия, истинная религия, была исключительно мужским делом.

Бесправные, но незаменимые

Женщины не были, конечно, полностью отстранены от религии. Их исключение, их маргинальность, были оправданы некоторыми представлениями, разделяемыми самими женщинами. Благодаря им женщины принимали участие в отправлении культов, но особым образом. Будучи отстраненными от отправления ряда религиозных культов, они были исключены из них не более, чем богини из божественного пантеона; и такая женская роль, хотя и подчиненная, была необходимой.

Весталки-девственницы и сивиллины книги

Судьба Рима была неразрывно связана с весталками и священным огнем Весты. Ни одно публичное жертвоприношение не совершалось без их косвенного, но необходимого участия, поскольку они готовили необходимую *mola salsa*. И если, по какой-либо причине огонь Весты гас, общественная жизнь в Риме останавливалась; без огня в священном очаге города Рим лишался своей идентичности. В связи с этим становится понятнойспокойная уверенность Горация в том, что его слава и слава Рима, будут длиться «пока понтифик и молчаливые весталки поднимаются на Капитолий».[103]

Точно так же, как весталки и их ритуалы, пророчества Сивиллы были необходимы Риму: они давали возможность городским властям и Сенату преодолевать кризисы, восстанавливать мир с богами. Рожденная в Кумах (и поэтому «чужестранка»), Сивилла имела настолько большое значение, что ее слова стали для Рима талисманом. Даже в V в. поэт Рутилий Намациан сетовал на уничтожение Стилихоном си-

виллиных книг, которые он называл «пророческими символами вечной империи» (*aeterni fatalia pignora regni*).[104]

Два приведенных примера (весталки и Сивилла) свидетельствуют о парадоксальности положения женщин в римской религии. Подчиненные мужчинам, ограниченные маргинальными ролями, женщины постоянно выполняли функции, необходимые для самого существования Рима. Их необходимые репродуктивные способности были отмечены рядом ритуалов и культов, их почитали как необходимую составляющую римского общества. Приношение жертвы на Капитолийском холме могло казаться более «религиозным» и более важным, чем приготовление *mola salsa* в обиталище весталок, но без этих приготовлений ни одно жертвоприношение не было бы возможным, не была бы возможна и религиозная жизнь, если гас священный огонь. Смиренный труд весталок устанавливал связь между людьми и богами. Аналогично мудрость Аполлона, столь необходимая для управления Римом, передавалась через женщину-посредницу. Мне могут возразить, что весталки были не совсем женщинами, что Сивилла была не совсем римлянкой. Но феномен, который сами римляне считали истинно римским, доказывает, что эти возражения неуместны.

«Завершенность» фламина Юпитера

Фламин и фламиника Юпитера, вероятно, считались идеальной парой. Древние авторы свидетельствуют, что невесты на счастье носили вуали огненного цвета. Фламиника, которой не разрешалось разводиться, носила такую вуаль постоянно.[105] Никому не было позволено спать на супружеском ложе фламина и фламиники, и фламину не разрешалось спать где-либо еще более трех ночей подряд.[106] От фламиники требовалось быть *univira*.[107] Она саморучно изготавливала *laena*, одеяние, которое носил ее супруг, и оно было символом их брака. Ритуал брака фламинов, *confarreatio*, был полон обязательных формальностей. Этот брак, возможно, был составной частью процедуры вступления фламина в должность. На нее всегда избиралась брачная пара, а не один человек.[108] Фламин Юпитера не мог быть разлучен с женой и не мог без нее выполнять свои обязанности. Если фламиника умирала, фламин должен был оставить свой пост.

Плутарх размышляет по поводу важности этих требований: «Потому ли это, что мужчина, который был женат, а затем потерял свою жену, более несчастен, чем тот, который ее никогда не имел? Дом женатого мужчины совершенен. Дом мужчины, потерявшего жену, не только не совершенен, он ущербен. Или все это потому, что жена участвует во всех священнодействиях своего мужа (так как многие церемонии не мо-

гут осуществляться без ее помощи). Для фламина жениться второй раз вскоре после потери первой жены и невозможно, и не подобает».[109] После размышлений о коварном намерении Домициана разрешить развод фламина Юпитера, Плутарх заключает: «Эта процедура может показаться менее удивительной, если принять во внимание то правило, что в случае смерти одного из двоих цензоров, другой должен оставить свой пост».

Приведенный выше текст позволяет сделать несколько заключений. Скорый повторный брак не сочетался с образом идеальной пары. Фламиника вместе со своим мужем осуществляла большое количество ритуальных функций. Еще более интересной представляется характеристика дома женатого мужчины как «совершенного» (*oikos teleios*), а дома вдовца как не только «не совершенного, но и ущербного» (*ateles... kai peperomenos*). Обратите внимание и на то, что Плутарх говорит о доме мужа. О возможности смерти мужа даже не упоминается, поскольку последствия в этом случае очевидны. Объяснения требует тот факт, что дом фламина считается неполным после смерти фламиники. Без жены хозяин дома неспособен выполнять многие важные обязанности: только вместе фламин и фламиника символизировали могущество Юпитера, только вместе – а не один из них, даже мужчина.[110] Не менее важно сравнение с цензорами, приведенное все тем же Плутархом. Он намекает на сходство между супружеской парой фламинов и двумя цензорами в смысле их единства и завершенности. Это сравнение лучше, чем иные аргументы, доказывает незаменимую публичную роль фламиники, хотя и ограниченную, но отнюдь не маргинальную. Только фламиника делала возможным для фламина выполнение его обязанностей. Можно также сравнить «завершенность» женатого жреца со статусом детей, известным как *patrimi matrimi* (имеющие и отца и мать), которые ассистировали городским чиновникам и жрецам во время отправления публичных культов. Дети, избранные на эту роль, должны были принадлежать только к «полным» семьям, хотя источники ничего не говорят нам о том, должны ли были супружеские пары состоять именно из родных отца и матери или могли быть и приемные.

Мы не знаем, применялись ли эти правила к другим фламинам. Молчание источников может подразумевать, что нет. Если другие жреческие пары не подчинялись подобным правилам, это не изменяет логику религиозной системы в целом. Юпитер был не только главным, но и лучшим (*optimus*) среди богов, поэтому, возможно, только представляющая его жреческая пара должна была соответствовать идеалу совершенства («завершенности, полноты»). Другие фламины и жрецы могли подчиняться другим правилам, определяемыми функциями «их» богов.

Для других жрецов, так же как и для отцов семейств, «полнота», возможно, могла быть восстановлена путем повторного брака. Комментарии Плутарха к обычаям Арвальских Братьев косвенно подтверждают это. Как мы видели, двое цензоров (наиболее почтенные римские чиновники) должны были постоянно являть собой почти такое же совершенство, как и фламин и фламиника Юпитера. Чтобы совершить жертвоприношение Богине Дее ежегодно избираемому магистру (*magister*) Арвальских Братьев требовалась помощь фламина (фламин не избирался и роль его как в течение года, так и во время священнодействия была пассивной и второстепенной). Именно магистр давал свое имя году, совершал жертвоприношения, созывал и управлял Арвальскими Братьями. Именно он публично избирал себе фламина (ровно так же, как мужчина берет себе жену). Если магистр умирал, фламин немедленно подавал в отставку, и новый магистр выбирал себе в последующие дни нового фламина. Если, однако, умирал фламин, то магистр просто избирал другого фламина.[111]

Эти правила свидетельствуют о том, что присутствие фламинов, пусть пассивное и подчиненное, было необходимым. *Magister*, если можно так сказать, был «несовершенен» без присутствия фламина. Но, в отличие от двух цензоров, или фламина и фламиники Юпитера, магистр Арвальских Братьев мог оставаться в своей должности, даже если он утрачивал свою «вторую половину» — но при условии, что находил немедленную ей замену. Очевидно, правила здесь были не были так строги, как правила в отношении цензоров или фламина Юпитера; и все же магистр не мог действовать без фламина.

Домашняя обстановка

Религиозные обычаи римских фамилий сообразовывались с описанными принципами. Исключение женщин из церемоний жертвоприношений было правилом и в домашних культах. Тексты и изображения подтверждают доминирование мужчин в религиозных делах, хотя женщины участвовали в свадьбах, похоронах, в большинстве домашних ритуалов. На так называемых свадебных саркофагах женщины изображены вручающими своим мужьям шкатулки с фимиамом для завершения жертвоприношения. При этом «совершенство» *paterfamilias* потому и воспринимается таковым, что рядом с ними изображена его жена. Нам известно, что цензор Катон делегировал свои домашние религиозные обязанности своему эконому, не забыв при этом и его жену.[112] Эконом нес ответственность за все дела, касающиеся богов (*rem divinam facere*)[113], а на жену эконома возлагалась обязанность молиться *Lar familias*, семейному божеству и чтить его, возлагая гирлянды на очаг

каждый месяц в определенный день (первый, пятый, седьмой, тринадцатый или пятнадцатый в зависимости от месяца). Иначе говоря, жене эконома – так же, как и ее госпоже – не позволялось проявлять инициативу в религиозных делах, она должна была точно выполнять предписанное, в частности, она не должна была приносить в жертву живых животных, совершать возлияния фимиамом или вином. Однако так же, как и матроны в праздник Матроналии 1 марта, она могла возложить на очаг гирлянду цветов. Если допустить, что приношение венка было частью сложного священнодействия, начинавшегося с жертвоприношения *Lar familias*, можно рассматривать его как «второе блюдо» на пиршестве богов. Ритуал должен был установить дальнейший порядок чередности (эконом, его жена), напоминающий порядок для жрецов, чиновников и ста десяти матрон-участниц церемонии по случаю Священных игр 204 г. Известно, что женщины из рода Помпеем Макринов – одного из наиболее известных сенаторских родов – во II в. выполняли жреческие и инициирующие функции в домашнем культе Вакха, имевшем греческое происхождение. Роль женщин в домашних культах также могла зависеть от того, были ли они греческими или римскими.

Вышеприведенные примеры показывают, что между ролью женщин в домашних культах и ролью, которую им давали сыграть в публичных религиозных церемониях, не было большой разницы. Именно женщина – как в своей частной, так и (если не больше) в своей публичной роли – была мишенью сарказма сатириков, присловий и прямых насмешек, приводивших к скандалам.

Были ли римские женщины неправоспособны в религиозном отношении? Позвольте подчеркнуть, что я отделяю религиозное поведение от других социальных практик исключительно из соображений удобства. Такое разделение облегчает классификацию источников общественных практик.

Религиозные роли женщин соответствуют их социальному статусу в целом. Преимущества подхода, фокусирующегося на относительно узком религиозном аспекте, состоят в том, что это дает ключ к пониманию представления о женской роли вообще, поскольку древние использовали божественные культы для создания обобщающих картин города и его составляющих. Эти репрезентации выражались в литургических жестах, позах, в их толкованиях, даваемых самими римлянами. Пусть не такие точные и систематизированные, как тексты правовых документов, эти концептуализации, зашифрованные в римских ритуалах и сравнительно четко изложенные авторами, создают живой образ женщин в римском обществе. Они заполняют разрыв между теорией и практикой, между правом и обычаем.

Что мы имеем в виду, спрашивая, насколько правоспособны были римские женщины в репрезентации своего пола в религиозной сфере? Как понять это воспроизводимое ритуалом противоречие и парадокс: женщины были одновременно и исключены из общественных богослужений и включены в них? И какие женщины? За исключением некоторых ритуалов, восхвалявших женскую сексуальность, отмечавших вступление женщиной в определенную стадию ее женской жизни, матрона не была объектом внимания религии. Правила иногда настаивали на ее присутствии, если она состояла в первом браке и имела детей. Чем дальше была женщина от этого состояния, тем меньшую роль в религиозной жизни она играла. Вдова, старуха, женщина низкого происхождения, жена, не жившая со своим мужем — все они становились объектом пересудов и предубеждений.

В то же время: хотя место матроны было значимым в религиозной жизни, все же их возможности были ограничены. Им не разрешалось осуществлять важные ритуалы на Форуме и у фамильного атриума. Они играли второстепенную роль, и обычно в официальных святилищах им не разрешалось приносить жертвы. Жертвоприношение — центральный элемент римской религиозной жизни — было трехстепенным ритуалом, иногда сопровождавшимся дополнительными обрядами. На первой стадии, *praefatio,* или введении, жертвователь взывал к богам и приветствовал их, совершая возлияния фимиамом и вином. На следующей стадии жертвователь передавал жертву из рук людей в руки богов. На завершающей стадии, после того, как животное умерщвлялось, его туша разделывалась, мясо распределялось. Женщины были исключены из всех этих стадий, так как им запрещалось брать в руки неразбавленное вино и разделывать мясо животных.

Женская недееспособность имеет глубокие корни. Все действия, связанные с жертвоприношением, требовали отдачи распоряжений и, следовательно, права выступать от имени сообщества, как публичного, так и частного. Ни одно жертвоприношение, ни один важный ритуал, не могли совершаться отдельным человеком. Жертвоприношение всегда делалось во благо и от имени сообщества. Совершающий жертвоприношение всегда был значимой фигурой. Неучастие женщин в совершении жертвоприношений была одновременно констатацией их недееспособности, запрета представлять интересы других вообще.[11] Отсюда проистекал и запрет на помол муки, *mola salsa*, используемой в жертвоприношениях. С точки зрения древних, размельчение и помол зерна — операции, позволяющие потреблять в пищу злаки, — символизировали человеческое питание. *Mola salsa*, приготовленная на общественном очаге Рима, каждым подношением подтверждала римскую идентичность. Только весталкам и мельникам разрешалось молоть зерно в му-

ку. Обычные же женщины не должны были служить источниками идентичности; только мужчины и, например, весталки, могли иметь отношение к обоим полам и пользоваться этой привилегией. Миф о сабинянках, объясняющий происхождение римского брака, – лучший примером тому: он описывает первых жен римлян как «иностранок».

И все же матронам разрешалось совершать некоторые жертвоприношения, но совершали они их при особых обстоятельствах. В некоторых праздниках (Венеры Вертикордии, Нонах Капротинах, Матроналиях) матроны выступали не столько от имени римского народа, сколько от имени себя и женщин города. Обычные женщины могли присутствовать в качестве наблюдателей при отправлении любых культов, если, конечно, это не нарушало домашнего и общественного спокойствия. Все эти практики можно отнести к запретам женщинам представлять кого-либо, кроме самих себя, а также действовать от чьего-либо имени, кроме своего собственного.[115]

Многие ритуалы матрон, как, например, праздник Доброй Богини, были включены в официальный список праздников и отмечались от имени всего римского народа. В подобных культах женщины осуществляли жреческие функции, в некоторых же случаях им разрешалось и действовать от имени других. Кажущийся парадокс исчезает при более пристальном анализе. Вспомним, что мужчины могли правильно осуществлять свои роли только если они были «завершены» – то есть, женаты. Комментарий Плутарха по поводу фламина и фламиники Юпитера предполагает, что такая же потребность существовала и на городском уровне. Мужчины, участвующие в публичных культах, могли соответствовать требованию «завершенности» или «совершенства», только если они получали помощь женщины, или более точно, матроны. Так в ежегодном хозяйстве общественных праздников, функция литургий матрон обеспечивала «завершенность» и «полноту» отправляемых культов, в которых участвовали мужчины. Как и фламинике, матронам разрешалось совершать в этих культах некоторые обряды жертвоприношения; потому они и имели право на существование.

Неясно, были ли мужские роли матрон замещением обычной «нормальности». Священнодействия, включающие женщин, в известной степени драматизировали причину, по которым женщины исключались из других церемоний: согласно представлениям того времени, женщины были неспособны вести себя «нормально», то есть, как граждане, строго управляемые общественной традицией. Римляне четко разграничивали ритуалы, считавшиеся в религиозной традиции римскими, и ритуалы, имевшие иностранное (греческое или этрусское) происхождение, хотя все они принадлежали единой религии. Считалось, что жрицы Цереры должны быть уроженками Неаполя или Велии,

то есть рожденными вне Рима, но при этом также быть дочерьми или женами римских граждан. «Иностранные» ритуалы часто требовали большей страсти и экзальтации, чем более спокойные римские. «Иностранные» культы символизировали нечто отличное от рационализма римской общественной религии – могущественную и ужасающую инаковость богов. Не удивительно поэтому, что натурализованные иностранные культы являли собой необходимый противовес гражданской религии Рима. Женская составляющая, дополняющая римскую религиозную жизнь, может трактоваться таким же образом.

В виду эксцессов, приписываемых женским культам и приверженности женщин «иностранным заимствованиям», считалось, что тайные и необычные священнодействия женщин, их таинственные и опасные отношения с богами, сильно отличны от общественных приличий мужской религии. Оргиастические культы, религиозная экзальтация приписывались именно женщинам, а богини, подобные Фортуне (которая по всему являла очевидное противоречие мужским критериям действий и суждений), воплощали непостижимость, инаковость богов, которые не могли олицетворять правильные и достойные ритуалы публичной религии, той, что была частью мужского социального доминирования. «Женские» аспекты религии, как самые опасные, были отодвинуты от центра к городским границам и ставились на более низкий уровень социальной иерархии. Но полностью игнорированными они быть не могли. Римским женщинам, бывших, согласно мифу о сабинянках, когда-то чужестранками, отводилось право участвовать в богослужении в далеких, темных сферах, на границе цивилизующего влияния Рима. Посредством самого ритуала, сопровождавшегося временами весьма экстравагантными проявлениями, миссией женщин было напоминать жителям города об опасностях религии, отличавшейся от законов и традиций, установленных полисом.

Недопущение женщин к отправлению религиозных культов имело сложные основания, и хотя некоторые женщины пользовались возможностью играть хотя бы некоторые, «позволенные» роли в религиозной сфере, все же в целом эта сфера лишний раз оттеняла их социальную неполноправность. Даже включение женщин в социум происходило через демонстрацию их исключения из каких-то его сфер.[116] Женщины были вынуждены были играть до конца ту роль, которую им уготовили: конструировать через ритуал образ угрозы для гражданам мужского пола, угрозы подозрительных извращений, ведущих к падению, импотенции, осмеянию. Женщины были вынуждены изображать весь спектр мужских ошибок, и, делая это, они стояли перед своими мужчинами, как условные надзиратели за их действиями. Потому и женские литургии, бывшие предметом многочисленных присловий и пословиц,

придавали совершенство как их действующим лицам, так и всей религиозной сфере полиса.

Рассмотренный выше ритуальный и интеллектуальный конструкт был для женщин предупреждением, чтобы они не пытались взять на себя ответственность большую, нежели хозяева города. Когда же сама жизнь и ее требования вынуждали их делать это, (как то случалось перед шатром Кориолана или в храме Фортуны Мулиебрис), они легко входили в привычную мужскую модель. Общая религиозная парадигма была парадигмой мужского поведения – и именно ее вынуждены были принимать женщины.

9

Женщины в раннем христианстве

Моник Александр

В первые века христианства женщины иногда осуждались, а иногда прославлялись. В своем труде «О женском убранстве» Тертуллиан, порицая своих читательниц, приводил им в напоминание третью главу Книги Бытие: «В муках ты будешь рожать детей, будешь угождать желаниям мужа, и он будет повелевать тобой. И ты еще не знаешь, что Ева – это ты? Приговор Божий над женским полом остается в силе, пока стоит этот мир, а значит, остается в силе и вина. Ведь именно ты по наущению дьявола первой нарушила Божью заповедь, сорвав с запретного дерева плод. Именно ты соблазнила того, кого не сумел соблазнить дьявол. Ты с легкостью осквернила человека, это подобие Бога; наконец, исправление вины твоей стоило жизни Сыну Божьему. И после этого ты еще смеешь украшать свое презренное тело».[1]

Однако слава Марии, новой Евы, прекрасным отражением блеснула на всех остальных женщинах. Прокл Константинопольский восхвалял ее: «Через Марию все женщины получили благословение. Проклятие снято с женщины, потому что отныне ее род имеет все, что нужно для того, чтобы превзойти даже ангелов во славе. Теперь Ева оправдана, на Египтянку не обращают внимания, Далила покрыта саваном забвения, Иезавель забыта и даже Иродиада нигде не упоминается. Отныне восхваляется весь женский род. Сара славится как плодородное семя народов, Ревекка чествуется как искусная проповедница слова Божьего, Девора прославляется за то, что, преодолев природу, возглавила сражение, Елисавета причис-

лена к блаженным, потому что она выносила в лоне своем предтечу и возрадовалась грядущей благодати, Мария почитается как мать и служанка, Божий свод».[2] Павел считал различия между мужчиной и женщиной несущественными: «Нет уже ни иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе».[3] Но в одном из посланий говорится: «Жена да учится в безмолвии, со всякою покорностью; а учить жене не позволяю, ни властвовать над мужем, но быть в безмолвии. Ибо прежде создан Адам, а потом Ева; и не Адам был прельщен – но жена, прельстившись, впала в преступление. Но впрочем спасется она через чадородие, если пребудет в вере и любви и в святости с целомудрием».[4] Противоречиями, содержащимися в этих текстах, нельзя пренебрегать. Они свидетельствовали об укреплении традиционно подчиненного положения женщин, и в тоже время открывали путь к свободе.

Путь женщин к этой свободе был весьма знаменательным. Женщины, как, например, Мария Магдалина, последовали за Христом на Голгофу и остались у его пустой гробницы.[5] Марфа и Мария встретили его[6]. Добрая самаритянка беседовала с ним.[7] В первой миссии, описанной в Посланиях Павла и Деяниях Апостолов, женщины «трудились о Господе» от одного города к другому: Лидия «из города Фиатира, торговавшая багряницей», стала первой, обращенной в христианство в Филиппах;[8] в Коринфе и Эфесе первой обращенной стала Прискилла[9], жена Акилы, ремесло которого было изготовление палаток; Фива[10], диаконисса церкви Кенхрейской, была избрана, чтобы доставить послание Павла римлянам. В христианских кругах помнили ту настойчивость, с которой женщины отстаивали свою веру, несмотря на гонения: Фекла в Деяниях Апостолов[11]; рабыня Бландина, принявшая мученическую смерть в Лионе в 177 г.[12]; матрона Перпетуя и Фелицита (возможно, рабыня), которая умерла в Карфагене в 203 г.[13]; а также девы-мученицы как, например, Агнесса в Риме.[14] «Девственницы, самая знаменитая паства Христа»[15], везде следовали аскетическому образу жизни. Первоначально о многих из них никто ничего не знал, но впоследствии у них появились свои биографы. Например, Григорий Нисский написал «Житие Макрины», своей сестры, в то время, когда был настоятелем монастыря на Геллеспонте, основанного ею неподалеку от Аннисы, который находился рядом с мужским монастырем, основанным братом Григория Нисского – Василием.[16] В своих трактатах о девственности Иероним щедро раздает советы «невестам Христовым». Евстохий был молодым римским аристократом[17]. После вторжения варваров в 410 г. Деметрий укрылся в своих африканских поместьях вместе с матерью и бабкой.[18] Наряду с трудами отцов-пустынников, до нас дошло несколько афоризмов Аммы Феодоры, Аммы Сарры и Аммы Синклитики.[19]

Для своей сестры Цезарии, настоятельницы монастыря Св. Иоанна в Арелате, Цезарий в 534 г. составил первый монастырский устав, специально предназначенный для женщин.[20]

«Святое слово» избирали для себя и некоторые вдовы; например, Мелания Старшая, пришедшая из Рима в Иерусалим, чтобы основать монастырь (неподалеку от монастыря Руфина Аквилейского), в котором и прожила двадцать семь лет.[21] В многословной «Эпитафии» Иероним прославляет Марцеллу, оставшуюся в Риме,[22] и Павлу, мать Евстохия, которая вместе со своей дочерью отправилась в Вифлеемский монастырь.[23] В Константинополе благородная Олимпиада, для которой Григорий Назианзин сочинил эпиталаму, несмотря на настояния императора, предпочла остаться вдовой и основала монастырь, примыкавший к епископальной церкви. Получив поддержку со стороны Иоанна Златоуста, она позднее отплатила ему тем же, когда тот находился в ссылке. Свидетельством этого служат ответы Иоанна на утерянные письма Олимпиада, а также ее анонимное «Житие».[24]

Иногда муж и жена договаривались об отрешении от супружеских обязанностей: Мелания Младшая убедила Пиниана пойти ей в этом навстречу. Проведя немало времени в разных странах (Италия, Сицилия, Северная Африка, Египет), они направились в Иерусалим, где, в конце концов, и осели. В Иерусалиме, на Масличной Горе, Мелания основала сначала женский, а затем и мужской монастырь. Ее аскетический героизм и духовная сила были прославлены Геронтием – священником, написавшим «Житие Мелании»[25]. О женщинах, раскаявшихся в свершенных ими грехах, складывались легенды, которые из-за огромного контраста между греховностью и раскаянием были еще эффективнее. Падшая женщина Пелагия, которая в Антиохии участвовала в мимических представлениях, раскаялась и жила затворницей на Масличной Горе.[26] Мария Египетская стала бродячей отшельницей в Иорданской пустыне.[27] Первые христиане любили читать о паломничествах. Так, например, «*Peregrinatio Silviae*» – это длинная история путешествия женщины по имени Эгерия (или Этерия), родившейся в юго-западной Галлии, на Синай, в Святую землю, Месопотамию и Малую Азию.[28] Менее известными были жены и матери, хотя Григорий Назианзин прославлял свою мать Нонну[29], а также написал панегирик сестре своей Горгонии.[30] Василий Кесарийский и Григорий Нисский упоминали об их бабке Макрине и матери Эммелии.[31] Августин, «сын многих слез», писал о добродетелях своей матери Моники.[32] Поминальная проповедь Григория Нисского, произнесенная на похоронах жены Феодосия I, императрицы Флациллы, и ее внучки Пульхерии, несомненно, может считаться официальным портретом жен большинства христианских императоров.[33]

Тем не менее женщины почти всегда присутствовали в раннехристианских текстах лишь косвенно. Редко, когда можно было услышать их собственные голоса. Среди них, однако, рассказ Перпетуи о своем тюремном заключении в Карфагене; письмо от Павлы и Евстохия, призывающее Марцеллу присоединиться к ним в Святой Земле[34]; свидетельство Эгерии о ее путешествиях и молитвах; а также письмо и несколько высказываний Цезарии Младшей.[35]

Единственный, доступный нам образ женщины, – это образ идеализированный, нормативный, созданный служителями церкви и монахами. Этот образ прославляет «звезд», а к концу IV в. и аристократок, как на Востоке, так и на Западе, пленившихся новыми формами монастырского аскетизма и восхваляемых за это друзьями и родственниками. Но были ведь и другие женщины, о которых мы знаем либо очень мало, либо совсем ничего: сестра Антония, переданная на попечение благонравных дев[36]; сестра Пахомия, основавшая женский монастырь по соседству с *koinonia* (общиной) брата[37]; сестра Августина, которая, овдовев, стала настоятельницей женского монастыря рядом с Гиппоном, для которого был приспособлен устав, написанный Августином для мужчин[38]; а также безымянное множество обычных женщин, как свободных, так и рабынь.

Мужчины самовыражались посредством многотомных теоретических работ. Во главе шли Отцы апостольской церкви со своими учениями; апологеты отстаивали перед язычниками целомудрие христианских женщин; а Климент Александрийский в своем «Педагоге» предложил целую систему правил для повседневной жизни.[39] В III в. женщинам посвящаются теоретические тексты: Тертуллиан написал «О женском убранстве» и «О девичьих покрывалах»[40], в подражание ему Киприан сочинил «О поведении дев».[41] Два письма, приписываемые Клименту, были адресованы из Рима «евнухам Царства Божьего и святым девам».[42] Вдохновленный Платоном, Мефодий Олимпийский пишет «Симпозиум», в котором десять девственниц восхваляют *parthenia* (девство) и *para theou* (жизнь, близкую к Богу).[43] Этих тем касается в ряде своих произведений и Афанасий.[44] Василий Анкирский создал трактат «Об истинной девственности»[45], этой же проблеме были посвящены произведения Григория Нисского[46] и Иоанна Златоуста.[47] На западе Амвросий Медиоланский опубликовал три книги «О девственницах».[48] Августину принадлежит книга «О святом девстве».[49] В противовес этим идеализированным работам имеется, к примеру, 46-е письмо Василия Кесарийского к падшей деве, а также трактат Никита Ремесианского «О падении освященной девы».[50] Существуют также христианские тексты о вдовстве, написанные Тертуллианом[51], Иоанном Златоустом[52], Амвросием и Августином[53]. Трактатов, посвященных бра-

ку, среди раннехристианских произведений очень немного (например, работа Августина «О благе брака»), но тем они важнее.[54] Наставления по поводу брака иногда звучали и в проповедях, например, у Иоанна Златоуста.[55] Послания Павла, равно как и некоторые варианты толкования Книги Бытие, определяли жизнь женщины тремя составляющими: Создание, Падение и Спасение. Без сомнения, весьма важными являются и женские метафоры, когда речь идет о Боге и душе[56], а также такой мало изученный предмет, как суждения язычников о христианских женщинах.[57]

Решения соборов, епископские письма из Рима и с Востока по дисциплинарным вопросам[58], а также сборники, подобные «Апостольским постановлениями»[59], содержат богатый материал о медленном развитии церковных установлений в этой сфере и перечень обычных грехов: прелюбодеяние, аборт, развод и повторный брак, изнасилование, насильственное похищение, внебрачное сожительство, разврат, нарушение религиозной клятвы, узурпация власти. В то время как юридическая сторона дела уже привлекла к себе внимание ряда исследователей, папирологические, эпиграфические и иконографические свидетельства только еще начинают изучаться.[60]

Чтобы классифицировать различные дискурсы и образы, мы должны отойти от стереотипов, дабы суметь понять смысл происходивших изменений. Первые харизматические городские общины были вытеснены иерархически организованной церковью. Как организованные, так и стихийные преследования христиан закончились с принятием в Медиолане в 313 г. Эдикта о веротерпимости. Меньшинство, рассматривавшее себя как «душу мира»[61], вне зависимости от того, принадлежало оно к этому миру или же отрешилось от него, превратилось в большинство, которое некоторое время сосуществовало с остатками необращенных язычников.

Мало-помалу неопределенное многообразие личного опыта институционализировалось. Индивидуальный или коллективный аскетизм был заменен организованными монастырскими сообществами, которые управлялись общим уставом, подчинялись власти и вели жизнь, отгороженную от внешнего мира (женщины – более суровую, чем мужчины). В равной степени ритм монастырской жизни оказывал влияние и на мирян. Существенными были и географические изменения. Первые общины обращенных («богобоязненных иудеев») стали принимать в свои ряды язычников. Однако статус женщин в иудейской, греческой и римской культурах не был одинаков.

Безусловно, «величавая святость»[62], свобода римских аристократок на Авентинском холме или в Святой Земле резко контрастировали со скромным поведением восточных женщин, которые вели жизнь уеди-

ненную, если не изолированную. По-прежнему населенные язычниками, сельскохозяйственные районы северного Египта, где родились Пахомий и его сестра, а также заброшенная деревушка Тавеннисы, в которой они основали монастыри, не имели ничего общего с Аннисой, семейным поместьем и убежищем, где Василий с сестрой Макриной создали свои монастыри. Также ничего общего не было и с центром Константинополя, где Олимпиада основала общину под сенью епископальной церкви. Социальные различия легче почувствовать, чем проанализировать.

Первые городские общины в Филиппах и Коринфе, в основном для женщин-мастеровых и занимавшихся торговлей, во II в. стали основой для появления смешанных братств: например, в 177 г. в Лугдунуме рабыня Бландина приняла веру вместе со своей госпожой, врачом, юристом, рядом римских граждан и греков.[63] В III в. один из своих советов, содержащихся в «Педагоге», Климент Александрийский адресовал хозяину и хозяйке зажиточного хозяйства со множеством рабов. Эта чета принадлежала к александрийскому «свободному классу». В IV–V вв. христианизированная аристократия, чьи контакты и брачные союзы укрепляли тесную духовную и материальную связь между Востоком и Западом, оттеснила в тень остальные социальные группы. Что мы должны думать о тех женщинах, которые приходили в монастыри вместе с хозяйками, как, например, Макрина, Олимпиада и другие?[64] Или о тех простых женщинах, живших в монастырях неподалеку от Гиппона или Арелата, которые общались с женщинами, получившими более утонченное воспитание, и к которым (в соответствии с 211 письмом Августина или «Уставом» Цезария) следовало было относиться с пониманием?[65] Ответ необходимо искать в той борьбе, которая происходила внутри Церкви, в особенности между ригоризмом и пасторским реализмом. Когда Иовиниан заявил, что девственность отнюдь не является высшим состоянием, восхвалив равное достоинство христианских жен, Иероним высмеял брак в трактате «Против Иовиниана» (393 г.) Однако епископ Рима Сириций, отдав должное девственницам, стал убеждать, что Церковь — посредством участия в *vellatio* и жен тоже — восприимчива к супружеским клятвам.[66] Тем временем вне Церкви возникли еретические версии христианской доктрины: к примеру, энкратиты соперничали с маркионитами в проповедовании абсолютного воздержания, в то время как монтанисты признавали женщин в качестве пророков и учителей.

В современной историографии содержатся противоречивые мнения по данному вопросу. В какой мере христианские, иудейские, греческие и римские женщины были похожи? в какой — различны? В основном благодаря работам Мишеля Фуко[67], Алин Руссель[68], Пола Вейна[69]

и Питера Брауна[70], граница между иудо-христианским и греко-римским перестала быть такой четкой, как это казалось раньше. Еще до возникновения христианства языческие философы и врачи разработали этическую систему, набор техник «заботы о себе», в которой основное внимание уделялось моногамному браку, воздержанию и девственности. Ученые по-прежнему вынуждены толковать религиозные истоки христианских идеалов за счет современных еврейских течений, а также эсхатологических учений первых христианских общин, которые хотели прожить жизнь, не проводя границы между Богом и миром. Другим направлением исследований является попытка осознать – в психологических, социальных, аскетических и мистических понятиях – притягательную силу нового монастырского образа жизни для аристократок. Жизнь монахини обещала освобождение от одиночества и ограничений супружеской и семейной жизни; она обещала независимость наряду с духовной, интеллектуальной и даже эмоциональной силой; она предлагала дружбу с мужчинами и возможность путешествовать; она могла принести славу и связи в светском мире и служить средством контроля за рождаемостью и управлением имуществом.

Суждения о первых женщинах-христианках были огульными, грубыми и зачастую противоречивыми. До этого дня Церковь подчеркивала, что она с самого начала выступала защитницей достоинства женщин.[71] С другой стороны, Симона де Бовуар категорична в своем обвинении: «Христианская идеология в не меньшей мере способствовала угнетению женщин».[72] Так называемая феминистская теология, возникшая в 1960-е гг., подвергается нападкам со всех сторон. Таким образом, современные проблемы сродни вопросам, возникавшим на заре христианства: споры вокруг вопроса о поле Бога; проблемы теологии греха и спасения; статус женщин в церковной иерархии; возможность быть священником; роль женщины в браке и семье и вопрос о безбрачии; право женщины на свое тело и на аборт; место женщины на работе и в политике. Исследуя эти проблемы, современники обратились к тому периоду, когда современные отношения находились в процессе формирования, когда маскулинная иерархия еще только создавалась. Женщины тогда участвовали в «движении Иисуса», были проповедницами, мученицами, диакониссами, девственницами, аскетами, монахинями, христианскими матерями. Среди тех, кто предпринял проблемный и исторический подход к прошлому, можно назвать Карла Борресена[73], Розмари Рутнер[74], Элизабет Шлюссер-Фьоренца[75] и Элизабет Кларк.[76] Их работы имеют субъективный характер и освещают далеко не все аспекты проблемы, но тем не менее, они имели определенный успех. Однако последовательная и комплексная точка зрения еще должна появиться.

Еврейские женщины в христианскую эпоху

В Палестине времен Иисуса женщины – жены, матери и хранительницы домашнего очага, исключенные из общественной жизни – должны были следовать образу «добродетельной женщины».[77] Выходя из дому, они надевали покрывало.[78] Мужчины благоразумно воздерживались от общения с женщинами, как их и наставлял Йоси бен Йоханан: «Не говорите много с женщиной». Смысл этого предписания состоял в следующем: «Мудрые говорят: говори немного со своей собственной женой, но еще меньше с женой соседа». Отсюда принцип: «Тот, кто говорит слишком много с женщинами, привлекает зло, игнорирует Закон и жизнь окончит в геенне».[79] Свободными от стремления соответствовать этому идеалу молчаливой затворницы были лишь царские дочери и совсем простые женщины, особенно в сельской местности.

В Александрии греческий обычай в еще более усилил моральное учение иудеев: «В то время как общественная жизнь, как в мирное, так и военное время, приличествует мужчинам», для женщин «лучшим является усердие и домашняя жизнь. Девочки, уединенные в доме, не должны покидать пределы гинекея. Взрослые женщины не должны переступать порог дома».[80]

В возрасте двенадцати лет, иногда и раньше, девочки переходили из-под власти отца под власть мужа. Если в Иудее мужья могли потребовать развода не только из-за «чего-то позорного»[81], но, согласно интерпретации Гиллеля, из-за нескромного поведения или внешнего вида своих жен, то при разводе женщины пользовались исключительными правами. *Ketouba*, или брачный контракт, тщательно определял количество приданого, причитающегося мужу. Однако, в случае развода, ровно столько же должно было быть выплачено жене.[82] Жена продолжала владеть определенной собственностью, по отношению к которой муж обладал лишь правом узуфрукта. Определялся также и размер платы в случае разрыва отношений или смерти одного из супругов. В суде свидетельские показания женщины не принимались, как писал Иосиф Флавий, «из-за ветрености и опрометчивости [женского] пола».[83] Талмудистский трактат «Нидда» определял, как долго женщине не следует показываться на людях по причине ее «нечистоты» вследствие менструации или после родов (сорок дней после рождения мальчика и восемьдесят после рождения девочки).[84]

По той же причине женщины не допускались к отправлению богослужений. Они не принимали участия в паломничествах в Иерусалим, проходивших на Пасху, Симха Тора, Суккот, не участвовали в вечерней и утренней *Sh'ma* (молитва «Слушай, О Израиль! Господь наш Все-

вышний, Господь наш Един»).[85] Таким образом, новые позитивные религиозные заповеди не коснулись женщин — в отличие от негативных. Три раза в день благочестивый иудей должен был повторять молитву: «Благословен Господь за то, что не сотворил меня язычником за то, что не сотворил меня крестьянином за то, что не сотворил меня женщиной, потому что от женщин не требуется соблюдения заповедей».[86]

Женщины должны были готовить пищу для домочадцев и хранить чистоту, однако в строгом смысле этого слова они практически не играли никакой роли в религиозных домашних ритуалах. Они пользовались привилегией зажигать субботние свечи и печь субботний хлеб, в круг их обязанностей входило обмывать и одевать тела усопших, оплакивать их кончину, но молиться об умерших должны были мужчины.

В политеизме были свои богини и жрицы.[87] Монотеизм, столь гордящийся идеей потомственного духовенства, жестко и бесповоротно исключил женщин во времена Второго Храма из своих повседневных практик. Иосиф Флавий описывал «нерушимые преграды, охраняющие непорочность... четыре концентрических портика, каждый со своей собственной стражей, установленной законом... Любой мог пройти во внешний портик, даже чужеземцы. И только женщинам во время менструации вход был запрещен. Второй портик был открыт иудеям и их женам, при условии, что совесть их была чиста. Третий портик был доступен иудеям-мужчинам, безупречным и очищенным. Четвертый открыт был для священников, одетых в жреческие одеяния. А в Святая Святых допускались лишь главные раввины».[88] Так миновали те дни, когда женщины «переступали порог храма».[89]

От женщин не требовалось посещать синагогу, присутствовать на субботних проповедях, хотя на заре христианства это было общепринято. Но даже, если женщины и присутствовали в синагоге, они не входили в миньян, минимальное количество людей, необходимых для чтения общей молитвы. Женщины не могли ее читать из-за «уважения к пастве». Вполне возможно, что в синагоге они находились в отдельном месте, хотя археологических подтверждений этому факту нет. Вероятно, они были отделены от мужчин невысокой стеной, подобно той, о которой говорил Филон, описывая субботнее собрание терапевтов в Александрии.[90]

Между тем, есть и иная сторона. Бернадет Брутен исследовала девятнадцать греческих и латинских надписей, датируемых от I в. до н. э. до VI в. н. э., найденных в Малой Азии, Италии, Египте и Палестине.[91] В них женщины именуются главами синагог (*archisynagogos/archisynagogissa*), руководительницами (*archegissa/arche*), старейшинами (*presbytera/presbyterissa*), матерями синагоги (в одной латинской надписи присут

ствует термин *pateressa!*) и даже священнослужительницами (*hiereia/hierissa*). Эти почетные титулы были идентичны мужским. Есть, кроме того, свидетельства о пожертвованиях, сделанных женщинами. Женщины были щедрыми дарительницами. Богатые и известные, они имели влияние, в частности в Малой Азии и Италии. Но были ли у них религиозные обязанности в синагоге?

Женщины не допускались к изучению Торы, которая с разрушением Храма стала больше, чем средоточием иудаизма. В I в. н. э. равви Элиэзэр, который был женат на ученой Име Шалом, тем не менее, говорил, что «обучать Торе чью-либо дочь, значит учить ее непристойностям». Несомненно, что утверждение это сомнительно.[92] Однако случай с Имой Шалом и Берурией, дочерью равви Ханании бен Терадиона, принявшего мученическую смерть при Адриане, и женой равви Меира, о которой говорили, что она «способна прочитать три сотни преданий трехсот учителей за одну зимнюю ночь», был скорее исключением, нежели правилом.[93] Не была ли судьба Берурии наглядным примером? Привычно оценивая женский ум как недалекий, к ней обратился с непристойным предложением один из учеников ее мужа и чуть было не соблазнил ее, отчего она (дабы избежать позора) и покончила жизнь самоубийством.

Безусловно, иудеи чтили память «матерей» Книги Бытие: Сары, Рахили и Ревекки.[94] Чтили они и семь пророчиц, особенно, Мариам, Девору, судью людей, и Олдаму при царе Иосии.[95] Они превозносили женщин, освободивших народ Израиля: Есфирь, вдову Юдифь, целомудренных жен как, например, Сусанну, которые победили клевету, а также таких мучениц, как мать Маккавеев.[96] Но даже блеск этих женщин не может заставить нас закрыть глаза на огульные обвинения со стороны Иосифа Флавия: «Женщина, как говорит Закон, ниже мужчины во всем. Поэтому она должна подчиняться не силе, но власти, а властью Бог наделил мужчину».[97]

Женщины в Евангелиях

С появлением евангельских текстов начались заметные изменения. Генеалогия «мужа Марии» Иосифа, представленная в Евангелии от Матфея,[98] необычна для библейского текста тем, что содержит четыре нетипичных женских имени: Фамарь, которая с закрытым лицом, притворившись блудницей, обманула отца своего мужа, дабы сохранить свой род; Рахава, блудница из Иерихона, которая обеспечила спасение народа израильского на пути в Землю Обетованную; Руфь Моавитянкя; а также женщина по имени Вирсавия, «бывшая за Уриею», возлюбленная Давида, родившая Соломона и искупившая тем самым свой грех.[99]

В Евангелиях от Матфея и Луки[100] особый акцент делается на непорочность Марии, которая зачала от Святого Духа, как и было предсказано в Книге пророка Исайи: «Итак Сам Господь даст вам знамение: се, Дева во чреве приимет и родит Сына, и нарекут имя Ему: Эммануил».[101] Сон Иосифа, поклонение волхвов, бегство в Египет в Евангелии от Матфея (в более подробном изложении у Луки), Благовещение, посещение [Марией Елисаветы], Рождество, весть пастухам, Сретение, разговор Иисуса с законниками – все эти фрагменты повествования получили свое дальнейшее развитие в апокрифах II в., в особенности в Протоевангелии от Иакова.[102] Все новые эпизоды – встреча Анны с Иоакимом, детство Марии и Введение в Храме, свадьба с Иосифом, непорочное зачатие и неверие Саломеи, услышавшей рассказ повивальной бабки, чья высохшая рука была исцелена, – усиливали культ Марии и идеал непорочности.[103] Кроме того, они обогатили будущую христианскую иконографию богатыми образами.[104] В Евангелии от Луки образы Елисаветы, бесплодной женщины, ставшей матерью Иоанна Крестителя, и Анны, вдовы и пророчицы, которая предсказала спасение Израиля, соседствуют с центральным образом Марии, с ее покорностью, с ее ликованием в слабости. Последующие упоминания о Марии редки, поскольку духовные узы превзошли узы крови[105], однако такие эпизоды, как свадьба в Кане[106], Мария, стоящая у подножия креста вместе с любимым учеником Иисуса[107] и другие – все они оставили неизгладимый след в памяти христиан, равно как и присутствие Марии среди апостолов, молящихся о Иисусе после его Вознесения.[108] Самое раннее упоминание о Марии – в словах Павла: «Бог послал Сына Своего, Который родился от жены».[109] Важность этой женской роли в теологии Воплощения не вызывает сомнений.

Отношения Иисуса с женщинами были, можно сказать, весьма свободными, особенно, если учитывать те ограничения, которые налагал тогда иудейский обычай. Иисуса принимали у себя дома незамужние Марфа и Мария[110], по отношению к ним Иисус выказал дружеские чувства, воскресив их брата Лазаря.[111] Когда ученики Иисуса обнаружили его разговаривающим с самаритянкой около Иаковлева колодца в Сихаре, они «удивились, что Он разговаривал с женщиною; однакож ни один не сказал: чего Ты требуешь? или: о чем говоришь с нею?»[112]. Барьеры разрушались самыми необычными способами: Иисус проповедовал не-иудейкам, например, самаритянке[113]; он же исцелил дочь одной хананеянки[114].

Традиционная иерархия была поставлена с ног на голову, и сделано это было ради униженных: «мытари и блудницы вперед вас идут в Царство Божие», сказал Иисус первосвященникам и старейшинам в храме.[115]

В хорошо известном отрывке Иисус простил женщине — той, что «возлюбила много» — многие грехи, потому что она, к ужасу фарисеев, захотела умастить ноги его мирром.[116] В этом же свете можно рассмотреть и историю о женщине, прощенной за прелюбодеяние, что вызвало смягчение обвинителей[117], беседу с самаритянкой, которая пять раз была замужем, а сейчас живет как наложница.[118] Женщина, страдавшая кровотечением, прикасается к краю одежды Иисуса и исцеляется.[119] Иисус также жалеет бедных женщин, вдов, защищаемых законом: он воскрешает единственного сына вдовы из Наина[120], подобно тому как Илия до него воскресил сына вдовы из Сарепты.[121] Бедная вдова, которая отдает «две лепты», восхваляется больше, нежели богатые мужчины, приносящие щедрые дары в сокровищницу храма.[122]

Личности «спасенных» женщин, которые последовали за Иисусом из Галилеи, варьируются в зависимости от источника. У Луки, после описания случая с женщиной, умастившей ноги Иисуса мирром, мы читаем: «и с Ним были двенадцать, и некоторые женщины, которых Он исцелил от злых духов и болезней: Мария, называемая Магдалиною, из которой вышли семь бесов, и Иоанна, жена Хузы, домоправителя Иродова, и Сусанна, и многие другие, которые служили Ему имением своим».[123] Они составляют довольно разнородную группу женщин, сопровождавшую, вопреки обычаю, Иисуса на его пути. Во всех списках первою упоминается Мария Магдалина.[124] В отличие от двенадцати апостолов, перечисленные выше женщины не были прямо призваны, им не было поручено никаких определенных миссий. Однако, принимая во внимание тему оставления Иисуса своими учениками, стоит особо подчеркнуть, что присутствие женщин постоянно отмечается — сообщается, что они были на расстоянии (согласно синоптикам)[125] или даже рядом с крестом (так сообщает Иоанн).[126] Как и было положено в иудаизме, женщины присутствовали, когда Иисус был завернут в плащаницу[127], именно женщины приготовили благовония для умащения его тела.[128] Матфей называет Марию Магдалину и другую Марию; Марк — Марию Магдалину, Марию, мать Иакова, и Саломею; Лука — Марию Магдалину, Иоанну и Марию, мать Иакова; Иоанн — только Марию Магдалину.

Все четыре Евангелия идут вразрез с иудейской традицией в том, что отводят женщинам, прежде всего Марии Магдалине, роль свидетельниц воскрешения Иисуса, и именно они — по свидетельству евангелистов — сообщают апостолам об этом.[129] Мужская недоверчивость очевидна у Марка и Луки. Но ведь именно женщины представлены первыми увидевшими воскрешенного Христа, и это очень важно, в особенности — в сцене «Не тронь меня» у Иоанна. Память о совершенном женщинами хранят молитвы и иконография.

Первая христианская миссия: обращения и деяния

В Деяниях мы читаем, что первая группа христиан состояла из «нескольких жен и Марии, Матери Иисуса»[130], что напоминает нам о тех «женщинах, кто последовали за Иисусом». Дальше следует рассказ об обращении мужчин и женщин в Иерусалиме и Дамаске.[131] Здесь упоминается ряд имен, включая вдову Тавифу-Серну, ученицу (*mathetria*) и женщину, «исполненную добрых дел и творившую много милостынь».[132] Когда она умерла, Петр, находившийся в это время в Иоппии в ее доме, по-прежнему полном рубашек и платьев, сшитых Тавифой, в присутствии нескольких вдов воскресил ее. Еще одна упоминающаяся женщина – Мария, мать Иоанна, называемого Марком, в чей дом Петр пришел после выхода из тюрьмы. Служанка Рода отворила дверь в дом, «где многие собрались и молились».[133] В греко-римском мире дом играл важнейшую роль в поддержании восточных культов[134], а в функционировании этих «домашних церквей» не менее важную роль играли женщины.[135]

Павел во время своих путешествий по Сирии, Кипру, Малой Азии, Македонии и Греции обратил в веру многих женщин. Так, вместе со своими последователями он отправился в Филиппы, и в субботний день проповедовал на берегу реки, где обычно молились иудеи, группе женщин. «И одна женщина из города Фиатир, именем Лидия, торговавшая багряницею, чтущая Бога, слушала».[136] Господь отверз ее сердце, и она внимала словам Павла. После того, как Лидия со своими домочадцами крестилась, она пригласила апостолов к себе домой. Возможно, Лидия была освобожденной женщиной, на что указывает ее имя («лидийка»), а текст свидетельствует о том, что она торговала предметами роскоши, и поэтому была знакома с восточными торговыми путями. Лидия изображается как независимая женщина, обладающая материальной и духовной властью в своем ойкосе. Акцент делается на ее гостеприимство, что было особенно важно в первое время странствующих христианских миссий. Позднее, в Фессалонике, толпа, собравшаяся в синагоге послушать проповедь Павла, включала «и Еллинов, чтущих Бога, великое множество, так и из знатных женщин немало».[137] В Верии паства состояла из иудеев, эллинских знатных (*euschemones*) женщин и большого количества мужчин.[138] В Афинах к Павлу присоединилась Дамарь наряду с Дионисием Ареопагитом.[139] Среди тех, кого взволновали проповеди Павла, было и много иудеев.

В Коринфе Павел, найдя «некоторого Иудея, именем Акилу, родом Понтянина, недавно пришедшего из Италии, и Прискиллу, жену его, –

потому что Клавдий повелел всем Иудеям удалиться из Рима, – пришел к ним; и, по одинаковости ремесла, остался у них и работал; ибо ремеслом их было шитье».[110] Эта иудейская пара принадлежала к тому слою весьма состоятельных ремесленников, знакомых с основными торговыми путями – как на Западе, так и на Востоке, свободных в своих передвижениях, поскольку они были высланными из Рима. По собственному желанию они остались в Эфесе, где встретили другого иудея, именем Аполлос, родом из Александрии, который «говорил и учил о Господе», но знал «только крещение Иоанново». Поэтому Акила и Прискилла «приняли его и точнее объяснили ему путь Господень».[111] Их дом в Эфесе (как позднее и в Риме) стал местом встречи паствы (*ekklesia*). В последней главе Послания к Римлянам Павел ставит Прискиллу и Акилу наравне друг с другом: «Приветствуйте Прискиллу и Акилу, последователей моих во Христе Иисусе, которые голову свою полагали за мою душу, которых не я один благодарю, но и все церкви из язычников».[112]

Длинный перечень рекомендаций и приветствий, завершающих Послание к Римлянам, содержит более тридцати имен, половина из них – женские. Роли женщин были разнообразны, но не второстепенны по сравнению с мужскими. Первой упоминается «Фива, сестра наша, диакониса церкви Кенхрейской. Примите ее для Господа, как это пристало святым, помогите ей, в чем она будет иметь нужду у вас, ибо и она была помощницею многим и мне самому».[113] Фива, таким образом, предстает в качестве странствующей миссионерки, которая поддерживает связь между разными христианскими церквями. Вместе с тем, мы не располагаем подробностями о сущности ее службы, так что мы не должны впадать в заблуждение, что обязанности Фивы были сродни тем, что позднее выполняли диакониссы: а уж их место на иерархической лестнице, несомненно, было второстепенным. Важность роли Фивы подчеркнута самим местом в перечне (впереди Прискиллы и Акилы), а также словами Павла о ее службе в качестве «помощницы», обеспечивавшей материальную и духовную поддержку. Мария, Трифена, Трифоса и Персида упоминаются среди тех, кто «много потрудился» во имя Христа и римских христиан. В тексте можно найти упоминания и о вовлеченности целых семей. Приветствуется Руф «и матерь его и моя».[114] Упоминается Нирей и его сестра – кровные и духовные узы.[115] Кроме того, мы встречаем и имена супружеских пар: «Андроника и Юнию, сродников моих и узников со мною, прославившихся между Апостолами и прежде меня еще уверовавших во Христа».[116] Упоминаются также Филолог и Юлия.[117] Первыми в группах миссионеров появлялись, возможно, супружеские и/или духовные пары. В Послании к Филимону упоминается «возлюбленная наша Апфия».[118] В Послании

к Коринфянам Павел спрашивает: «Не Апостол ли я? Не свободен ли я? Или нет у нас власти иметь своею спутницею сестру, жену, как и прочие Апостолы, и братья Господни, и Кифа?»[149]

Те одобряющие слова, которые использует Павел, говоря об этих женщинах, схожи теми, что он употребляет в иных своих текстах. В Послании к Филиппийцам он призывает к примирению Еводии с Синтихией и просит остальных «помогать им, подвизавшимся в благовествовании».[150] Здесь также нет ни намека на то, что задания, даваемые женщинам, были бы хоть в какой-то мере ниже мужских. В важнейшей по сути миссионерской дейтельности женщины нашли свою нишу, чтобы участвовать в работе наравне с мужчинами.

Установленное место?

Церковь шла по пути все большей институционализации, но женщины так и не смогли получить в ее рамках значимого статуса. Несмотря на это, женщины продолжали объединяться в определенные группы. Одной из них была группа *cherai*, или вдовы, которые, в соответствии с библейской традицией, пользовались особым покровительством закона и Бога.[151] Начиная с вдовы из Сарепты[152] и заканчивая пророчицами Юдифью и Анной[153], формировался образ вдовы как человека, находящегося ближе к Богу, чем остальные люди. Христианские общины взяли на себя задачу помогать вдовам без привлечения иных средств оказания помощи.[154] Несмотря на то, что повторный брак допускался[155], а для молодых вдов даже поощрялся[156], несмотря на то, что дети вдов должны были заботиться о них – все же вдовы старше 60 лет, в том числе продемонстрировавшие своей жизнью в единственном браке высокие материнские качества, вынуждены были проводить жизнь в молитвах и воздержании.[157] Определив круг обязанностей для пресвитеров, юношей и рабов, Послание к Титу говорит, что задача стариц (*presbytides*) наставлять других женщин и в том, чтобы они «одевались прилично святым, не занимались клеветой, не пьянствовали, учили добру; вразумляли молодых любить мужей и детей, быть целомудренными, чистыми, попечительными о доме, добрыми, покорными своим мужьям и не порицали слово Божие».[158] Несмотря на известность факта восхваления Павлом девственности, достоверных данных о существовани в первых христианских общинах среди незамужних женщин каких-то специальных групп, объединявших девственниц.[159]

Помимо исполнения женщинами перечисленных ролей, существовала еще «категория женщин-священниц без специальных титулов».[160] В Первом Послании к Тимофею после текста о епископах, в середине стиха о диаконах («тех, кто служит») читаем: «Равно и жены их должны

быть честны, не клеветницы, трезвы, верны во всем».[161] В данном случае выражение «жены их», возможно, свидетельствует о существовании аналогичной мужчинам-диаконам группы женщин, которые имели схожий статус и выполняли те же обязанности.

Харизма пророчиц

Несмотря на то, что в институциональном отношении место женщин было строго ограничено, и они, в соответствии с иудейской традицией, были лишены властных полномочий, все же женщины играли в этой конфессии важную, харизматическую роль. В Евангелии от Луки три женщины (Мария, Елисавета и Анна) напоминают нам о пророчицах Ветхого Завета. Первая христианская община испытала излияние Святого Духа в день пятидесятницы: «И будет в последние дни, говорит Бог, излию от Духа Моего на всякую плоть, и будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши».[162] В одной из глав Деяний Апостолов упоминается о визите Павла к Филиппу Благовестнику, одному из семи диаконов, у которого «были четыре дочери девицы, пророчествующие».[163] В коринфской общине мужчины и женщины вместе молились и пророчествовали. Однако, в то время как мужчинам позволялось держать голову непокрытой, женщины должны были свои головы покрывать в знак достоинства и приличия, а также из-за уважения «к ангелам» – посредникам в человеческих молитвах. Таким образом, отдавалась дань уважения установленному порядку Творения: превосходство мужчины над женщиной и взаимозависимость перед Богом. Данный отрывок по-прежнему служит предметом споров между интерпретаторами.[164]

Истинные пророчицы отличались от лживых. В Откровении Иоанна Богослова обвиняется Иезавель, женщина из Фиатира, «называющая себя пророчицей» и учителем.[165] И действительно: дару откровения суждено было существовать еще довольно долго. Во II в. н. э. Юстин писал о «христианах, мужчинах и женщинах, которые получают дар от Божьего духа».[166] В 203 г. в Карфагене видения посещали мученицу Перпетую.[167] Способность к пророчеству было очень трудно контролировать, и еретические секты могли претендовать на нее в той же мере, что и православные. Когда во II в. н. э. свои претензии предъявили еще и монтанисты, Церковь стала приуменьшать степень важности пророчеств, в особенности среди молодых женщин.

Запрет на выступления перед публикой и учение

Отцы церкви чтили память женщин, отдававших свои силы во имя Христа. В IV в. н. э. в одной из своих проповедей («Приветствие При-

скилле и Акиле») Иоанн Златоуст противопоставил земное тщеславие женщин, которое он считал предосудительным, рвению Прискиллы, Персиды, Марии и Трифены, которых он превозносил.[168] Впоследствии женщинам нередко позволяли занять статус с подобными их предшественницам титулами, но обязанности их уже были иными. В одной эпитафии, сочиненной в конце IV в., проводится такая недвусмысленная параллель: «Здесь лежит служанка и дева Христова, София диаконисса, вторая Фива, покоящаяся в мире».[169]

Поздние тексты Павла стали широко цитироваться, дабы обосновать с библейских позиций строгое ограничение роли женщин. Религиозное смирение тесно увязывалось со смирением семейным. Часто цитируемым стал стих 34–35 14 главы Первого Послания к Коринфянам. По поводу него современные ученые сходятся в том, что в середине его имеется интерполяция, идущая вразрез с логикой всего текста: «Жены ваши в церквах да молчат, ибо не позволено им говорить, а быть в подчинении, как и закон говорит [ср.: Книга Бытие 3, 16]. Если же они хотят чему научиться, пусть спрашивают о том дома у мужей своих; ибо неприлично жене говорить в церкви».[170] Другой отрывок содержится в Первом Послании Тимофею: «Жена да учится в безмолвии, со всякою покорностью; а учить жене не позволяю, ни властвовать над мужем, но быть в безмолвии. Ибо прежде создан Адам, а потом Ева [ср.: Книга Бытие 1, 27; 2, 7; 22]; и не Адам прельщен; но жена, прельстившись, впала в преступление [ср.: Книга Бытие 3, 6; 13]». Таким образом, женщинам запрещалось говорить или учить на людях. В своей проповеди о Прискилле и Акиле Иоанн Златоуст зашел столь далеко, что рискнул утверждать, будто Прискилла учила Аполлоса дома, поскольку на тот момент не было рядом учителя-мужчины.

Боязнь женщин-еретичек

Запрет женщинам заниматься религиозной деятельностью приобрел четкие очертания в нападках на неортодоксальные направления христианства, в которых женщины зачастую играли важную роль. Со временем ортодоксальные авторы разработали стандартную ектенью в адрес женщин-еретичек: риторический топос затмевал реальность. Так, например, в 415 г. Иероним нападал на Пелагия и его последовательниц, составив сатирический список *mulierculae* (маленьких женщин), последовавших за еретиками, от Николая Антиохийского и до Присциллиана, о действиях которых Иероним говорил так: «оба пола, помогая друг другу, содействовали "тайне беззакония"».[171]

По текстам гностиков заметно, что они считали возможным снисхождение тайных откровений на женщин, последовавших за Иисусом, та-

ких, как Саломея и Мария Магдалина.[172] В приписываемом ей Евангелии Мария Магдалина утверждает, что «Иисус подготовил нас и сделал нас мужчинами», хотя этому и противился Петр, также ставший последователем Иисуса.[173]

Несмотря на всю сложность символических постулатов гностиков, исследователи (упрощая, конечно!) обратили внимание на ту важность, которую гностики приписывали «Богу Отцу и Богу Матери», пытаясь разобраться в *Sige*, или Безмолвии.[174] Другими важными темами были также *Bythos*, или Бездна; начало двух эонов, составляющих Плерому (полноту Божественного бытия)[175]; женский Дух[176]; древнееврейское понятие *ruah*; а также Мудрость.[177] Они обратили пристальное внимание на своеобразные «романы души» – истории падших и искупивших свое падение женщин[178], отметив важность множественности моделей искупления, включение в нее тех, которые устраняли оппозицию мужского/женского[179], когда женщины делались мужественными[180], и восстанавливалась первичная андрогиния.[181]

Тем не менее, сложно сказать, существовала ли на самом деле связь между этими гностическими мифами, которые стали известны благодаря находке и расшифровке папирусов Наг-Хаммади, и той ролью, которую играли женщины в этих религиозных движениях в качестве пророчиц и учителей. В соответствии с мнением официальной церкви, женщины использовали свои ресурсы и влияние для того, чтобы возвещать истину гностиков.

Несмотря на многообразие изучаемых систем, появление ересей различных толков было в известной степени последовательно. Например, известно, что Симона Волхва сопровождала Елена. Однако та же Елена «ответственна» за начало Троянской войны, после которой в последней ипостаси *Protennoia*, или Первоидеи, она стала проституткой, но именно ей предназначено было войти в плерому.[182] Маркиону приписывают то, что он направил в Рим женщину, которая должна была подготовить души обманутых им женщин.[183] В основанной им церкви женщины могли осуществлять жреческие функции, вплоть до крещения.[184] Марцеллина принесла учение Карпократа в Рим.[185] Апеллес находился под влиянием Филомены, девы-пророчицы, чье учение собрано в Книге Откровений.[186] Ириней Лионский в подробностях описывает деятельность Марка Волхва, инакомыслящего последователя Валентина: «Он окружает вниманием в первую очередь богатых и изящных женщин. Когда он хочет произвести впечатление на кого-нибудь из них, он прибегает к лести: «Я хочу поделиться с тобой своей Милостью, потому что Отец всего сущего постоянно видит твоего Ангела перед собой... Будь готова, подобно жене, ожидающей мужа, и ты можешь стать тем, чем являюсь я, а я – тем, чем являешься ты. Принеси зерно Света в свою

свадебную комнату. Прими от меня Мужа, приготовь в себе место для него. Милость снизошла на тебя... Открой свой рот и скажи что-нибудь, и ты будешь пророчествовать"». Слыша такие слова, глупые (Ириней называет их бесстыдными) женщины верили, что стали пророчицами и отдавали Марку собственность свою и тело, «дабы слиться в нем в Едином».[187] Более того, женщина, помогавшая Марку творить чудеса, обвинялась в «причащении» чашей.[188]

В Карфагене в начале III в. Тертуллиан обвинял еретиков в том, что они действуют, «не подчиняясь властям и дисциплине, всецело придерживаясь своей веры». Он осуждал и женщин, которые присоединялись к этим группам: «Что за бесстыдство! Они еще осмеливаются учить, спорить, изгонять злых духов, обещать исцеление и, возможно, даже крестить?»[189] В другом случае, нападая на женщину, которая возглавляла секту каинитов, «одну из самых ядовитых змей», он писал: «Эта чудовищная женщина нашла способ умерщвления мелкой рыбешки – выманивает ее из воды».[190] В трактате о крещении Тертуллиан критиковал тех женщин, которые прибегали к апокрифическому примеру Феклы, чтобы оправдать отправление ими таинства крещения: «Возможно ли это, чтобы апостол [Павел] предоставил женщинам право учить и крестить после того, как ограничил право жены на самообучение? "Если же они хотят чему научиться, пусть спрашивают о том дома у мужей своих"».[191] И хотя он упоминает Прискиллу, монтанистскую пророчицу, обращенную прежде него самого, он не усматривает связи пророчеств с исполнением сказанного.[192] В то время, когда он сам увлечен монтанизмом, он все-таки напоминал девственницам, «которые должны оставаться под покровом», о том, чего они не должны делать: «Женщинам не разрешено разговаривать в церкви, еще меньше им разрешено учить, купаться, приносить пожертвования или претендовать на отправление тех функций, которые принадлежат должным образом мужчинам, в особенности тех, что касаются духовного сана».[193]

В рамках церкви наиболее колкие нападки в адрес непомерной власти женщин исходили от монтанистов. Эта волна впервые возникла в середине II в. во Фригии и вскоре распространилась по всему востоку и западу. Монтан вкупе с Прискиллой, Максимиллой и Квинтиллой проповедовал конец света, необходимость воздержания и грядущий золотой век. Семь из девятнадцати сохранившихся предсказаний монтанистов принадлежали этим женщинам. «Катафригийцы [монтанистская секта] говорят, что, когда Прискилла спала, пришел Христос и лег с ней. В наряде роскошно одетой женщины он [Христос] явился. Он дал ей мудрость и объявил, что место это священно, что небесный Иерусалим спустится с небес здесь».[194] После смерти Монтана движение возглавила Максимилла. В условиях нападок со стороны церкви она предсказа-

ла: «За мной охотятся, как за волчицей. Но я не волчица. Я – Слово, Дух, Власть».[195] Первоначально Прискиллу и Максимиллу описывали как девственниц. Однако в последующей полемике они характеризовались уже как женщины, бросившие своих мужей, когда Дух снизошел на них.[196] В III в. н. э. ходили слухи о том, что пророчицы в Каппадокии совершают обряд евхаристии.[197] Согласно Епифанию Саламинскому, который в 374 – 377 гг. составил опровержение 80 ересям, женщины, принадлежавшие к монтанистам, посвящались в священницы и даже в епископессы, опираясь на авторитет Послания к Галатам: «Нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе».[198]

Монтанистские пророчицы утверждали, что их предсказания соответствуют библейской традиции. На это Ориген ответил, что ни одна женщина в Библии не делала предсказаний в собраниях. Строжайшим требованием для женщин было хранить молчание в церкви, им запрещалось учительствовать на людях или устанавливать законы для мужчин. Ориген дал тому следующее пояснение: «Если женщины хотят что-либо узнать, то пусть они спросят об этом дома у своих мужей»; если же они девственницы, то пусть спросят у родителя или брата; если же они вдовы, то у сына.[199] Дидим Александрийский также критиковал монтанистские предсказания, замечая, что ни одна женщина, начиная с Деворы и заканчивая Девой Марией, не написала священного текста. Затем Ориген повторил запреты Павла и вспомнил грех Евы и вечную опасность, исходящую от женщины.[200] Епифаний утверждал, что христианки должны носить покрывало и напомнил о «проклятии», которое содержится в Книге Бытие: «К мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою».[201] Похоже, что в той битве церковные, домашние и социальные ереси объединили свои силы.

Вдовы и диакониссы в церкви

В церковной иерархии священное слово и таинства идут через епископа. Ему помогают священники и дьяконы. Поскольку различия между духовенством и мирянами постоянно множились, женщинам оставалось все меньше места в этой системе.[202] И все же и на Востоке, и на Западе, вдовы играли важную роль в поддержании духовности и развитии благотворительности. Она подкреплялась численно растущим женским монашеством последней трети IV в. В определенное время и в определенном месте (в основном на Востоке) диакониссы, осуществлявшие разнообразные функции, облекались духовными полномочиями – и такое было возможным вплоть до X в. В конечном итоге женское монашество вобрало в себя перечисленные выше женские религиозные функции и роли.

Вдовы. Начиная с Первого Послания к Тимофею [5:16] и позже, вдовы, наряду с сиротами, бедняками, немощными, заключенными и чужестранцами, изображались в христианских текстах как люди, нуждающиеся в помощи.[203] Именно для них откладывалась часть воскресного церковного сбора.[204] В 215 г. епископ Корнилий насчитал в Риме 1500 вдов и бедняков, получавших помощь от церкви.[205] Получателям такой помощи адресовались специальные предписания «апостольских» текстов. Скажем, Поликарп писал филиппийцам: «Могут они быть мудрыми в вере, которой обязаны Господу, заступнику всех людей, – будут помогать избегать клеветы, наговора, лжесвидетельств, любви к деньгам и всего зла, ведь они понимают, что они – престол Божий».[206]

Между тем, как уже было указано в Первом Послании к Тимофею [5:5], одна категория вдов отстоит от других: это те, кто пребывает в воздержании и молитвах [*tagma ton cheron, cherikon; ordo viduarum, viduatus*]. На первый взгляд, этот идеал целомудренного самоотречения мог сделать образ жизни вдов идеальной моделью для девушек, не случайно их иногда именно с вдовами и ассоциировали. Игнатий упоминал «дев, называемых вдовами».[207] О подобной путанице говорят и другие свидетельства.[208] Тем не менее, слава девственниц довольно скоро затмила славу вдов, причем не только в отношении заслуг, но и в состязании за главенствующее место в рамках церкви.[209] Могли ли стать вдовы духовными лицами? Тертуллиан мимоходом говорит, что да, могли.[210] Однако Ипполит Римский в «Апостольском предании» (III в.) отмечает, что после некоторого испытательного срока, старая вдова могла «быть назначена устно и присоединиться к остальным, но не могла быть рукоположена». Рукоположение не проводилось, поскольку вдова не вносила пожертвований и не выполняла никаких литургических обязанностей, тогда как рукоположение [*cheirotonia*] могло совершать только в отношении тех, кто отправлял литургические службы. Вдова не рукополагалась, но назначалась [*kathistatai*] на молитву, предназначавшуюся для всех.[211] Большинство текстов утверждает, что вдова, дабы быть назначенной, должна была быть замужем лишь единожды.[212] Ее заявления и клятвы соблюдать целомудрие должны быть твердыми и однозначными. Для Василия Кесарийского нарушение данной клятвы означало отлучение от церкви.[213] Возрастной уровень был установлен от 40 до 60 лет, хотя это и не всегда соблюдалось.[214]

Обязанностью вдовы в первую очередь была молитва. Это было установлено в Первом Послании к Тимофею и закреплено в «Апостольском предании» Ипполита. Мы найдем это утверждение также и в «Апостольской дидаскалии», компиляции, возникшей, возможно, в Сирии в III в. н. э. По приказу епископа вдовы должны были молиться у постели больных, рукополагать и поститься.[215] Обязанностью вдовы

было ведение аскетического образа жизни, что было подчеркнуто в «Апостольских постановлениях» — сборнике, составленном в Сирии или Константинополе в конце IV в. н. э. Молитва должна была дополняться постом и бдениями, как то делала Юдифь.[216]

Тем не менее, и в «Апостольской дидаскалии», и в «Апостольских постановлениях», были четко ограничены пределы деятельности вдов. Они находились под властью епископов и дьяконов. Ни одна вдова не могла без их распоряжения прийти к кому-нибудь в дом, чтобы там поесть, попить, она не могла сама поститься, принимать пожертвования, рукополагать или молиться.[217] На первом месте была ее внутренняя жизнь: вдовы были «престолом Божьим» и должны были быть такими же надежными носительницами веры, как сам престол. Они были *cherai* (вдовами), а не *perai* (сумами нищих). Они должны были молиться дома и выходить из него, только чтобы помочь другим.[218] Сперва им советовали[219], затем приказывали[220] не совершать таинство крещения. Им было отказано в праве учить, в особенности о Страстях Господних и искуплении. Самое большее, что им разрешалось — это повторять элементарные ответы на основные вопросы: христиане не должны поклоняться идолам, есть лишь один Бог.[221] Подобные предостережения предполагали, что женщины, вместо того, чтобы посвятить себя молитве, могли вторгнуться на территорию, которую служители церкви из числа мужчин полагали своей заповедной областью.

Диакониссы. В текстах II в. н. э. нет ясных указаний на то, что женщинам позволено было служить в церквях. В «Пастыре» Гермы женщина, представляющая церковь, предлагает, чтобы одна копия ее книги была отправлена Клименту, который распространит ее по городам, а вторая — Грапте, которая предупредит вдов и сирот.[222] В письме к Траяну Плиний говорит о *ancillae... ministrae*, которую он подверг пыткам в Вифинии.[223] Латинское слово может соответствовать греческому *diakonos*, однако в нем не говориться о том, какие службы могли отправлять подобные женщины.[224] Плиний относится к ним с презрением, ничего не видя в их религии ничего, кроме «абсурдного, сумасбродного суеверия». Его презрение могло быть усилено и уничижительным отношением к социальному статусу этих рабынь, которых общество, состоявшее из «множества людей всех возрастов и занятий и обоих полов... в городах и деревнях, зараженных этим суеверием» облекло некой социальной ответственностью. Известны ведь Бландина, жившая в Лионе в 177 г. и Фелицита, жившая в Карфагене в 203 г.; которые также были рабынями, но не выполняли никаких официальных религиозных функций, и их жертвы знамениты лишь благодаря их отваге. Следует помнить и о том, что первые собрания были тайными, и вряд ли нам станут известны их подробности.

В III в. «Апостольская дидаскалия» определила статус диаконисс на востоке. В церковной типологии епископ был образом Бога, диакон – Христа, диаконисса – Святого Духа, священники – апостолов.[225] Епископ назначал дьяконов для выполнения определенных заданий, а диаконисс – для служения женщинам. Количество дьяконов и диаконисс зависело от размера конгрегации. Обязанности дьякона были весьма обширны и включали в себя помощь епископу, в особенности при совершении таинства евхаристии, а также поддержку церковного декорума.[226] Напротив, обязанности диаконисс ограничивались служением другим женщинам: «пусть диаконисса помазывает женщин» во время крещения. «А когда крещеная женщина выйдет из воды, пусть диаконисса приветствует ее и учит тому, как тайна крещения должна сохраняться нетронутой в чистоте и святости». Более того, «диакониссе необходимо приходить в дома язычников, где есть верующие женщины, посещать больных, омывать выздоравливающих». В «Апостольской дидаскалии» делается упор на значимость этой, очевидно, новой функции и указывается, что диакониссы служили и Христу: Мария Магдалина; Мария, дочь Иакова и мать Иосифа; мать сыновей Зеведея; и другие.[227]

В IV в. эти предписания были пересмотрены и увеличены в «Апостольских постановлениях». Епископ выбирал дьяконов из всей конгрегации в целом, диакониссы же набирались из вдов и девственниц, что придало их службе аскетические черты.[228] Функциями диаконисс по-прежнему было посещение больных и немощных женщин, помощь в крещении женщин.[229] Однако, помимо этого, они могли быть и посланницами.[230] Необходимость их присутствия ощущалась, когда женщина приходила к епископу или дьякону.[231] Диакониссы приглашали женщин на религиозные службы, вместе с другими служителями поддерживали декорум.[232] Границы их сферы ответственности были четко очерчены: «Диаконисса не благословляет и не отправляет те службы, за которые ответственны старейшины и дьяконы. Она просто охраняет двери и, соблюдая приличия, помогает старейшинам в крещении».[233]

Диакониссы были по положению выше других девственниц и вдов, например, при причастии[234], так как они принадлежали к духовенству. Епископ возлагал на них свои руки и молился за них в присутствии пресвитеров, дьяконов и диаконисс: «Боже... создатель мужчины и женщины, вдохнувший Дух в Мариам, Девору, Анну и Олдаму [пророчиц Ветхого Завета], не презревший Сына Твоего родиться от женщины, Ты, кто назначил стражей Твоих святых ворот, снизойди сейчас взглянуть на слугу Твою, кандидата в диакониссы. Вдохни в нее Святой Дух и очисти ее от любой нечистоты плоти и духа, чтобы она достойно могла выполнить предназначенное здание».[235] Наряду со священниками, диа-

кониссы единственные получали *eulogies* – хлеб, раздаваемый во время евхаристии.[236] Тем не менее, положение диаконис не было закрепленным. Их «рукоположение» шло непосредственно за дьяконами, они причащались перед вдовами и девственницами, но после священников и аскетов.[237]

Диакониссы были посвященными, поэтому любое их прегрешение рассматривалось как осквернение. Церковные каноны и правовые нормы были весьма суровыми.[238] Василий Кесарийский писал: «Мы больше не позволим использовать освященное тело диакониссы в мирских целях». Минимальный возрастной уровень для того, чтобы стать диакониссой, был увеличен до сорока, пятидесяти или шестидесяти лет (в разных текстах по-разному). Тем не менее, существовали и исключения: например, в 391 г. в Константинополе епископ Нектарий рукоположил Олимпиаду, вдову Невридия (который умер за четыре года до этого), несмотря на ее молодость.[239]

Обязанности диаконисс имели, несомненно, и духовное измерение, что следует из красивой молитвы о рукоположении. Между тем, институт духовных санов для женщин с целью отправления обряда крещения и посещения больных женщин свидетельствует об очевидном толчке по направлению к предусмотрительному разделению служителей по полу. Иллюстрацией тому может служить статья о горящих камнях в «Физиологе», христианском бестиарии IV в.: «Есть камни, которые, сведенные вместе, вызывают огонь и воспламеняют все, что попадется на их пути. По природе своей – это мужчина и женщина, весьма удаленные один от другого. И потому ты, благородный аскет, должен избегать женщин, чтобы не подходить к ним близко и не разжигать огонь удовольствий и не сжигать все те добродетели, что есть в тебе. Так Самсон, видя идущую к нему женщину, чувствовал как сила его пропадает; так и многие другие, сказано, сбивались с пути из-за женской красоты».[240] Послание это обращено к аскетам, но касается всех мужчин. Говоря об оглашенных, Ипполит в «Апостольском предании» писал: «Женщины, правоверные или оглашенные, должны молиться в отдельной части церкви. По окончании молитвы они не должны обмениваться поцелуем мира, поскольку их поцелуй не священен. Правоверные должны приветствовать друг друга, мужчины – мужчин, женщины – женщин. Но мужчины не должны приветствовать женщин. Женщины должны полностью покрывать свою голову паллием, а не просто льняным полотном, так как оно не является покрывалом».[241] В самой церкви «Апостольская дидаскалия» и «Апостольские постановления» советовали разделять «паству на мужчин и женщин со своей возрастной группой».[242] За соблюдением этого порядка следить должны были дьяконы и диакониссы.

Одна история, изложенная в «Луге духовном» Иоанна Мосха, показывает, почему женщин опасно подпускать близко к церкви, особенно во время крещения. Один священник, именем Конон, крестивший людей в монастыре Пентаклии, не почувствовал уверенности в том, что не прельстится, когда ему следовало совершить помазание тела красивой персидской девушки, диаконисы же в монастырь не допускались. Священник сбежал. Иоанн Креститель предстал перед ним, троекратно перекрестил его ниже пупка, и отослал обратно в монастырь. «Там на следующий день он помазал и крестил персиянку, даже не заметив, что она женщина, после чего он в течение двенадцати лет продолжал помазывать и крестить, не испытывая при этом ни малейшего движения плоти и не замечая женщин».[243]

Упоминания о восточных диакониссах с IV в. н. э. появляются все чаще. Подобно дьяконам, они часто фигурируют в надгробных эпитафиях; вот, например, эпитафия из Филипп в Македонии: «Могила, принадлежащая Посейдонии, диакониссе, и Панхарии, покорнейшей монашенке».[244] Или эта из Эдессы: «Памятник Феодосии, диакониссе, и Аспилии и Агафоклии, девам».[245] Или же надпись на могильном камне: «[Могила] Акакия, мученика, [могила] ... диакониссы».[246] И памятная надпись из Стоб: «По обету своему Матрона, благочестивейшая диакониса, сделала мозаику в нефе».[247]

Литературные и нормативные тексты прямо-таки изобилуют такими примерами. В Константинополе Иоанн Златоуст рукоположил в «диакониссы Святой Церкви трех своих родственниц – Елисанфию, Мартирию и Палладию, так что четыре службы могут идти без перерыва в святом монастыре, основанном» Олимпиадой.[248] В баптистерии, готовясь отправиться в ссылку, он простился с Олимпиадой и двумя другими диакониссами – Проклой и Пентадией.[249] Упоминаются диакониссы и в его письмах из ссылки.[250] В ссылке к нему присоединяется еще одна диаконисса – его тетка Сабиния.[251] В VI в. Юстиниан перечислил церковников, принадлежавших к Великой Церкви: 60 священников, 100 дьяконов, 40 диаконисс, 90 подьячих, 100 лекторов, 25 канторов, 100 привратников.[252] Диакониссы могли принадлежать мирским и монастырским церквям. В документах прослеживается определенная эволюция, которая была связанна с развитием монашества. Как мы только что видели, в константинопольском монастыре Олимпиады обязанности дьяконов выполняли монахини. Выбирались зачастую старшие. В Арниском монастыре в Понте Лампадион «руководил хором дев, принадлежавших по положению к диакониссам».[253] Представление о тех обязанностях, которые они (возможно) выполняли, дают сирийские тексты VI–VII вв. из Эдессы: по-прежнему упоминается крещение и посещение больных женщин, но, кроме этого, в отсутствие священника

или дьякона, диакониссы «свершали таинства с подвластными им женщинами». Помимо этого, в женской конгрегации они могли читать Евангелия или иные священные книги. Возможность заменять дьякона или даже ризничего была строго ограничена рамками монастыря. Границы эти очерчены в ответах Иоанна бар Курса на вопросы, поднятые в «*Priest Sagris*»: запрещено, к примеру, было молиться вслух и входить в алтарь во время менструации.[254]

На востоке диакониссы исчели к концу XII в.; данный институт поглотился монашеством, крестить стали чаще всего детей. Тем не менее, следы диаконисс сохранились в литургических и канонических текстах.[255]

Исключение

Дабы оправдать ограничение роли вдов и диаконисс, был выдвинут замысловатый аргумент. В «Апостольских постановлениях» апостолам приписывалась следующее изречение: «Мы не позволяем женщинам учить в церкви. Мы позволяем им только молиться и слушать учителей. Ведь сам наш Учитель, Иисус Христос, когда послал нам двенадцать апостолов, чтобы учить людей и народы, не послал женщин проповедовать, хотя в них и не было недостатка. Так, с нами была мать Господа и Его сестры, а также Мария Магдалина и Мария, мать Иакова, Марфа и Мария, сестры Лазаря, Саломея и другие. Если бы было необходимо, чтобы женщины учили, то Он сам бы первый приказал им учить людей. Если же "жене глава – муж" [1 Кор 11:3], то неправильно было бы остальному телу руководить головой».[256]

Подобный же аргумент относился и к отправлению обряда крещения: «Это было бы опасно, или еще того хуже, неблагочестиво и противоречило бы закону. Действительно, если «жене глава – муж«, и если мужчина избран для служения Богу, было бы несправедливо упразднить творение и отказать голове в угоду тела. Женщина – тело мужчины, сотворенное из его ребра и отданное в подчинение ему, от него она была взята, чтобы рожать детей [Быт 2:21–23]. И написано, что он будет властвовать над нею [Быт 3:16]. Если, исходя из вышеупомянутого, мы не позволяем ей учить [1 Тим 2:12], то зачем идти против природы разрешив ей священнодействовать? Лишь по причине своего нечестивого невежества греки рукополагали женщин в священницы из-за их богинь. Ничто подобное невозможно по закону Христа. Если бы было необходимо, чтобы женщины могли совершать крещение, то, конечно же, Господь был бы крещен своей матерью, а не Иоанном. И по той же причине он послал бы женщин, когда отправил нас крестить людей. Он знал, что соответствует природе, потому как Он был и ее творцом и Создателем ее законов».[257]

Приведенная аргументация основывается на Библии. Порядок Ветхого и Нового Завета противопоставляется языческому хаосу богинь и жриц. Рассказ о творении и падении раскрывает *природу* женщины. Прецедент был создан иудейским Законом, ведь именно по нему женщины были исключены из священнодействия. Созданная вслед за мужчиной, женщина – его подчиненная. Ни на деле, ни на словах, Иисус не возлагал на женщин миссии крещения. Запреты Павла, связавшие социальную и религиозную иерархию, дополнили существующую модель историческим и теологическим обоснованием, и с тех пор неправоспособность женщин стала оправдываться иными аргументами, нежели ранее, – в частности, их нечистотой. Лаодикийский канон IV в. н. э. запретил поэтому женщинам приближаться к алтарю[258], хотя в V в., в Сирии, «Завет Господа нашего Иисуса Христа» поместил вдов и диаконисс рядом с епископом во время евхаристии.[259] Тот же самый документ утверждал, что диакониссам во время менструации позволительно оставаться в церкви, но только не приближаться к алтарю, причем не потому, что они были нечисты, а потому, что ему должна всегда воздаваться должная честь.[260]

Иногда упор делался на женские несовершенства. Например, в египетских «Церковных канонах апостолов» (V в.) двум вдовам было поручено помогать во время богослужения, а еще одной – помогать больным женщинам[261], но апостолы вспомнили событие, связанное с Тайной вечерей и сочли его достаточно убедительным, чтобы исключить женщин из обряда причащения: «Иоанн говорит: “Вы забыли, братья, что наш Учитель, когда он... благословил хлеб и преломил его, сказав “Вот мое тело и кровь моя”, не позволил женщинам остаться с нами. Марфа говорит: “Это все из-за Марии, потому что Он увидел, как она улыбалась”. Мария говорит: “Это не из-за того, что я смеялась. Так, Он сказал нам прежде, что-то, что слабо сохраниться тем, что сильно”».[262]

В «Панарионе» Епифаний Саламинский нападает на ересь коллиридиан, так именуемых потому, потому что они почитали Деву Марию богиней, которой они подносили *collyre*, небольшую булку, которую затем использовали для причастия. Епифаний повторяет обычные доводы, исключающие право женщины служить (что диакониссами, что священницами), утверждая, что нет и не может быть никаких христианских *presbyterides* или *hierissai* (женщин-священниц). Род женский слаб, переменчив, посредственен, является он орудием дьявола, пишет он, а потому он может он надеяться не то, чтобы отправлять священнические функции.[263] В диалоге «О священстве» Иоанн Златоуст провозглашает: «Когда дело доходит до таких высоких функций, как руководство церковью и управление душами, женщины исключаются, и лишь горстка мужчин призывается» туда.[264]

На Западе

На Западе институт диаконисс не был широко распространен, так как некоторые власти ассоциировали его с ересью.[265] Сульпиций Север говорит, что титул «диаконисса» был введен на Западе присциллианитами, еретическим движением, которое поддерживали женщины знатного происхождения в южной Галлии и Испании.[266] Так или иначе, но с IV по VI в. н. э. западные соборы лишь повторяли запрет женщинам принимать сан и выполнять обязанности дьякона. Например, в 441 г. Собор в Араузионе постановил: «Ни в коем случае диакониссы не должны быть рукоположены, а если какие-то из них по-прежнему существуют, то пусть они склонят свои головы перед благословением, дарованным народу».[267] Папа Геласий писал епископам южной Италии: «Женщины отправляют службы на священном алтаре, делая то, что предписано делать только мужчинам».[268] В VI в. три епископа северной Галлии внятно предупредили насчет этого странствующих священников, которые путешествовали и проповедовали вместе с помощницами (*conhospitae*) и поднимали потир с кровью Христовой на манер секты Пепудиана [sic].[269] Женщин призывали принять освященный статус дев или вдов. Случайности, конечно, исключить было трудно. Понятия «*diacona*» и «*diaconus*» тогда все еще применялись к женщинам и добавлялись в качестве почетного титула. Когда Радегунда отказалась выйти замуж за Хлотаря I, она убедила Медарда, епископа Нуайона, посвятить ее в диакониссы.[270]

Власть женщин

Основные запреты (быть священниками и учить) не мешали некоторым женщинам осуществлять своего рода неформальную власть, и в том числе в церковной политике. В III в. неоплатоник Порфирий в работе «Против христиан» пытался отразить это недозволенное вторжение. Столетие спустя Иероним ссылался на эту работу: «Давайте позаботимся о том, чтобы, как уже было сказано неблагочестивым Порфирием, матроны и женщины не вошли в Сенат».[271] После Константина почти все аристократки обратились в христианство, а их общественное положение и влияние стали основными факторами, с которыми считались в рамках церкви. Это положение вещей Иоанн Златоуст считал возмутительным: «Божественный закон исключил [женщин] их церковной службы, но они все равно пытаются туда пробиться, а поскольку сами по себе они ничего сделать не могут, то они полагаются во всем иа посредников. Они приобрели настолько много власти, что выбирают нужных им священников, других же отвергают. Все стало с ног на голову...

Те, кто подчинял власти, теперь повелевают теми, кто ею обладает, и может порадовать Бога, что они мужчины, а не женщины, которым не доверили учение. Но почему я говорю учение? Благословенный Павел не позволял женщинам даже говорить в церкви. А я слыхал, что некоторые утверждают, будто бы пользуются подобной свободой [*parrhesia*], и они разговаривают грубее, чем хозяева со своими рабами».[272] Эта диатриба, которую Иоанн огласил в Антиохии, проливает свет на его последующие конфликты в Константинополе с императрицей Евдокией и окружавшими ее влиятельными вдовами: Марсой, Кастрикией и Евграфией.[273] Конфликты эти продолжались до тех пор, пока Иоанна не сместили и не сослали в Исаврию. После этого, как свидетельствует его переписка, ссыльный епископ получал материальную, дипломатическую и духовную помощь не только от Олимпиады и ее соратников, но и от множества других благородных корреспондентов, как на Востоке, так и на Западе. В письмах Иоанна к Олимпиаде содержались просьбы о помощи и обращение к тем из епископов, которые поддержали ее, вмешавшись в дела о наследеовании епископии на земле готов.[274]

Ревностно веруя, обладая высокой культурой, как мирской, так и религиозной, используя свое социальное влияние, женщины пытались вмешаться в теологические диспуты, например, в полемику оригенистов. Иероним рассказывает, что при папе Анастасии (399–402 гг.) Марцелла первоначально выступала на стороне оригенистов: «Это по их указаниям она представляла свидетельства. Однако после исправила свою еретическую ошибку, показав нечестивую книгу [Оригена] «О началах» и все нежелательные нежелательные места, достойные изъятия... Еретики, которых некоторые звали в своих частных письмах дабы защитить себя, так и не осмелились придти. Они предпочли быть обвиненными заочно, нежели опровергнутыми очно».[275] Мелания Старшая защищала Руфина (переводчика Оригена), который также подвергся нападкам.[276]

В «Истории» Палладий вспоминает, как Мелания, богатая и знатная женщина, уверенно встала на защиту подвергавшихся нападкам епископов и священников в Палестине, когда Валент развернул активное преследование никейцев.[277] Он восхвалял ее и Руфина за то, что они сумели восстановить единство в Иерусалиме после раскола Павлина, в который были вовлечены более 400 монахов, «убедив всех еретиков, боровшихся против Святого Духа, и вернув их обратно в Церковь».[278]

Описание ее внучки, Мелании Младшей, мы находим у биографа Геронтия, который рассказал о ней во время ее пребывания в Константинополе, в то время как там процветало несторианство: она принимала «жен многих сенаторов и некоторых самых красноречивых мужчин,

которые приходили, чтобы обсудить с ней православную веру. И эта женщина, в которой пребывал Дух Святой, говорила о вере с утра до ночи, возвращая множество заблудших овец в лоно православия, поддерживая сомневавшихся, словом помогая тем, кто пришел искать ее учение, вдохновленное Господом».[279]

Женщины участвовали в христологических дискуссиях буквально по каждому вопросу. Императрица Евдокия, сосланная в Иерусалим, долгое время хранила верность своим монофизитским убеждениям. И только лишь под влиянием Евфимия и Симеона Столпника вернулась в лоно Церкви.[280] И наоборот – Пульхерия сыграла главную роль в победе над монофизитами на Халкедонском Соборе 451 г. Ее и Маркиана объявили двумя «маяками православной веры».[281]

Тем не менее даже для таких женщин благопристойность требовала держаться в тени. По словам Иеронима, способность не выделяться была наивысшей добродетелью Марцеллы: «Все, чему мы были способны научиться посредством долгих занятий... она впитала, она это узнала и обладала этим, поэтому, если после моего ухода возникал спор по поводу какого-либо текста Писания, звали ее, чтобы она высказала свое суждение. И поскольку она была благоразумной и знала то, что философы называют *to prepon*, что уместно, то, когда ее спрашивали, она отвечала таким образом, что выдавала свое мнение не за свое, а за мое или еще кого-нибудь, поэтому даже в своем учении она оставалась ученицей. Действительно, он знала слова апостола «я не позволяю женщине учить», и она не желала наносить оскорбление мужчинам, некоторые из которых были священниками, и которые спрашивали ее о туманных и неясных вопросах».[282]

Женщины реализовывали свою власть иначе – например, в качестве дарительниц и основательниц. Они сыграли свою роль в переходе от древнего эвергетизма к христианской благотворительности, церковной помощи бедным и монастырям.[283] Некоторые заказывали надписи в честь своих мужей, иные оставались одни: ««По обету своему Перистерия сделала мозаику в нефе» базилики в Стобах. Среди дарительниц этой базилики, если вы помните, упомянута и Матрона.[284] Церковные биографы чествовали благородных дарительниц – и на Востоке, и на Западе. После принесенного покаяния за развод, за которым последовал второй брак, Фавиола (ум. 399 г.) основала первую в Риме лечебницу (*nosokomion*), в котором она заботилась о больных и престарелых. Народная память сохранила ее образ щедрой дарительницы по отношению к служителям церкви, монахам и девственницам по всей Италии. По возвращении из Иерусалима, вместе с Паммахием, который стал монахом после смерти своей жены Павлины, Фавиола основала странноприимный дом (*xenodochium*) в Порто Романо.[285]

Важнейшим источником благосостояния церкви долгое время была именно щедрость вдов. Порфирий обвинял христиан в том, что они «убеждают женщин [раздавать] свое состояние и свою собственность бедным», вынуждая их к нищенству.[286] Когда Мелания Старшая отправилась в странствие в Египет, она взяла с собой шкатулку, в которой находилось 300 слитков серебра, и отдала ее отшельнику Памвону.[287] В Иерусалиме она оказывала помощь сосланным христианам, позднее основала там монастырь, в котором, по словам Палладия, она и Руфин принимали «всех, кто приходил молиться: епископов, монахов, девственниц, наставляя их и помогая из своих средств... Они преподносили дары и пищу городскому духовенству».[288]

После 20 лет замужества, в 386 г. Олимпиада, жена префекта Невридия, стала вдовой. Обвинив ее в «бессмысленной растрате состояния мужа», император Феодосий пытался заставить ее выйти замуж за родственника Эльпидия. Когда же она отказалась, император назначил префекта Константинополя попечителем ее собственности, так что вступить во владение ею она смогла лишь по достижении 30 лет[289] — а это случилось лишь в 391 г. Первоначально во время епископата Нектария Олимпиада преподнесла дар константинопольской церкви в виде денег, земли, дома, одежды: «Она служила ему, и в церковных делах он полностью ей подчинялся».[290] После Нектария епископом стал Иоанн Златоуст. «В пользу Святой Церкви она даровала Иоанну 10 000 слитков золота и 10 000 слитков серебра, а также свою собственность... в провинциях Фракия, Галатия, Каппадокия и Вифиния; дома, принадлежавшие ей в столице, в том числе и один, который находился рядом с большой церковью, и назывался "дом Олимпиады", а также дворцовые строения и бани... и все близлежащие дома, включая *Silignarion* (пекарня?), кроме того, дом рядом с общественными банями Констанция, который принадлежал ей, и в котором она жила, и, наконец, еще один дом, называвшийся "дом Евандрия", равно как и всю свою собственность в пригородах».[291] Впоследствии к этому добавилась «вся остальная ее недвижимая собственность, разбросанная по провинции, а также ее доля в общественном производстве».[292] Она использовала строения и мастерские, прилегавшие к южному углу церкви, для того, чтобы основать здесь монастырь, который позднее также присоединился к церковному притвору.[293] Олимпиада была известна еще и тем, что принимала епископов, жертвовала деньги и собственность, заботилась об аскетах, девах, вдовах, сиротах, престарелых и нищих.[294] Известностью она пользовалась еще и потому, что оказывала поддержку Иоанну, даже когда он находился в опале.[295]

Впечатляющий перечень даров дает представление о том огромном состоянии Олимпиады, которым она владела и распоряжалась, а также

о полной ее приверженности церкви и малой власти, которую она приобрела по возвращении.[296]

В начале V в. Мелания Младшая вместе со своим мужем Пинианом отреклись от мира и избавили себя от еще более колоссального состояния: годового дохода в 120 000 золотом, обширных поместий, тысяч рабов, отпущенных на свободу или проданных. Супруги посылали огромные суммы в Египет, Антиохию, Палестину и Константинополь «на службу бедным», жертвовали монастырям, а также делали ценные подношения церквям.[297] После того, как они раздали свою собственность в Риме и Италии, они отправились в Африку, где также владели обширными поместьями. Все производимое в них отныне шло на то, чтобы накормить бедных и выкупить заключенных, а также на обеспечение церкви в Фагасте деньгами, драгоценностями и богатыми тканями. Мелания с Пинианом основали и содержали два монастыря, в одном из которых находилось 80 мужчин, а в другом — 130 дев.[298] После паломничества по Египту, которое также было отмечено щедрыми дарами, жертвователи поселились в Иерусалиме, где Мелания после смерти своей матери основала женский монастырь на Масличной горе[299], а после смерти Пиниана — мужской монастырь в память благословенных.[300] Кроме того, она воздвигла часовню Апостолов[301], колумбарий для хранения мощей Захарии, Сорока севастийских мучеников и Стефана.[302] За обладание мощами Св. Стефана она боролась с императрицей Евдокией.[303]

Своею щедростью императрицы из династии Феодосия Великого демонстрировали стремление участвовать в религиозной жизни. Известно, что Евдоксия, едва у нее родился наследник, выполняя свое обещание, возвела базилику в Газе на развалинах храма Зевса Марнаса.[304] Другая женщина — Евдокия — продемонстрировала свою любовь к Святой земле тем, что перенесла мощи Св. Стефана из Константинополя в Иерусалим, построила епископский дворец, приюты для паломников и восстановила церковь Св. Стефана Пригородного.[305] Пульхерия отправила драгоценности в Иерусалим, пожертвовала одну из своих мантий как покрывало для алтаря Великой Церкви в Константинополе во время причастия и, кроме того, построила рядом со своим домом мартирионы Св. Лаврентия, Исайи и Сорока севастийских мучеников. В честь Девы Марии она построила три церкви — Св. Марии Влахернской, Одигитрии и Халкопротеи — на развалинах синагоги, в которой почитались мощи Марии (ее плащаница, икона и пояс).[306]

С самого начала и до победы христианства власть женщин основывалась на том, что они верили в возможность приобщения в чему-то святому. Им было легче — по сравнению с мужчинами — освободиться от социальных и политических уз античного полиса, и потому они ока-

зывались в делах веры впереди мужчин из одной и той же семьи. Влияние женщин в доме побуждало других обращаться в христианскую веру, а потому женщины играли решающую роль в распространении христианства. Во Втором Послании к Тимофею мы читаем: «Напомню тебе нелицемерную веру твою, которая прежде обитала в бабке твоей Лоиде и матери твоей Евнике».[307]

Для язычников подобная восприимчивость была знаком женского слабоумия и отвратительного подрыва их духа. В 178 г. Цельс писал: «Посмотрите... на дома изготовителей пряжи, сапожников, валяльщиков, вульгарных, самых необразованных людей. Они не осмеливаются произнести и слова раньше их хозяина, считающего себя все знающим и имеющим жизненный опыт. Но когда они отводят своих детей в сторону вместе с глупыми простолюдинками (*gunaion tinon... anoeton*), то начинают говорить весьма странно: они не касаются отца и учителей, утверждают, что им одним надо верить; остальные же — не более, чем полностью развращенные глупые мямли, ничего не знающие об истинном Добре и неспособные привнести его, поглощенные гнусной болтовней...».[308]

Посланиям Павла вторит письмо Василия Кесарийского, обращенное к жителям Неокесарии, места рождения его бабушки: «Какое еще ясное свидетельство нашей веры может здесь быть вам дано, как не то, что было предоставлено моей бабкой, которая была благословеннейшей женщиной среди вас? Я говорю о славной Макрине, которая учила нас словам блаженного Григория [Чудотворца], сохранившимся в устной традиции, которые она помнила и использовала для того, чтобы научить, внушить набожность нам, которые были тогда еще детьми».[309] Таким образом, Василий вспоминает свое детство, проведенное в семье «старых христиан» Каппадокии, где его «бабушка со стороны отца» была широко известна: она «сражалась, проповедуя Христа», скрывалась в горных лесах Понта со своей семьей во времена преследований христиан Галерием и Максимином Дазой.[310] Брат Василия, Григорий Нисский написал жизнеописание их сестры Макрины Младшей, чье имя предсказывало, что она проживет аскетическую жизнь мученицы, новой Феклы. Григорий описывает, как его мать Эммелия следила за изучением Библии его младшей сестрой.[311] Иными словами: вера была семейным делом и передавалась из поколения в поколение.

Женщины сыграли важнейшую роль в обращении множества семей в христианство. Лучшей иллюстрацией тому может быть история одного римского аристократического рода в IV в. н. э., жившего во времена «языческой реакции». Андре Шастаньоль исследовал эту историю — историю Цезониев Альбинов.[312] Первыми обращенными членами этой семьи стали в середине века женщины. У одной из них было две дочери,

которые избрали аскетическую жизнь: Марцелла после того как овдовела, и Аселла, которая решила остаться девственницей. Сын другой женщины, Паммахий, стал аскетом после смерти жены. Все они были друзьями Иеронима и состояли с ним в переписке после его переезда в Вифлеем. В противоположность этому, старший Волузиан Лампадий* остался лидером языческой общины, женившимся на жрице Исиды; его дети также остались язычниками, хотя все-тки двое из его сыновей женились на христианках. В 403 г. Иероним описал младшего брата Волузиана Цецину Альбина, понтифика Весты, как человека, окруженного христианским потомством (за исключением его старшего сына Цецины Деция Альбина, персонажа «Сатурналий» язычника Макробия): «Кто поверил бы, что внучка понтифика Альбина родилась в ответ на молитвы ее матери, и что в присутствии ее дедушки, к его великой радости, заикающийся ребенок запоет аллилую, и старец посадит деву Христову на его колено? Надежды наши были вознаграждены. Святое семейство оправдало неверующего старца. Он станет верующим, этот человек, окруженный многими верующими сынами и внуками».[313] Однако Волузиан**, возглавлявший старшую семейную ветвь, оставался язычником. Несмотря на давление со стороны членов семьи и письма Августина и Марцеллина[314], он противился новой вере вплоть до 436 г., пока не был обращен в нее уже на смертном одре в Константинополе Меланией Младшей, поспешившей к нему специально для этого из Иерусалима.[315]

В IV–V вв., когда церковь все еще была терпима по отношению к смешанным бракам, мы находим много свидетельств того, какие усилия предпринимали женщины по обращению в христианство мужчин, равно как о сопротивлении последних. В панегирике своей сестре Горгонии Григорий Назианзин вспоминает благословение, полученное ею на пороге смерти: «Она хотела лишь одного: чтобы ее муж также присоединился к совершенству... Он был ее мужем... Поэтому она хотела, чтобы все ее тело освятил Господь, она не хотела уходить, достигнув лишь половины совершенства, оставляя его незавершенным. И в этой просьбе ей не могло быть отказано».[316]

Ровно так же мать Августина Моника пыталась обратить в веру своего мужа Патриция, «проповедуя ему Тебя своей беседой».[317] И кто может забыть раздражение епископа, с которым она советовалась во время увлечения Августина манихейством: «О, невозможно, чтобы погиб сын этих слез!».[318] Недавно обнаруженная переписка епископа Гиппонского содержит два письма, адресованные Фирму, который, хотя и про-

* Волузиан Лампадий Цейоний Руф. – *Примеч. ред.*
** Агриппин Волузиан Руф Антоний. – *Примеч. ред.*

читал запоем «О Граде Божьем», креститься тем не менее не поспешил. Августин увещевал его последовать примеру жены и присоединиться к церкви: «Разве это сложно? Подумай: слабейший из двух полов уже там. А если это легко, то нет никакой причины, которая была препятствием к тому, чтобы сильнейший не был бы там также».[319]

Женщины такжешли по это пути ко все большей религиозности. Добившись исцеления Евагрия и вернув его к жизни отшельника, Мелания Старшая возвратилась из Иерусалима в Италию.[320] Там «она встретила благословенного Апрониана, очень богатого человека, который был язычником. Она научила его катехизису, сделала христианином, убедила жить со своей женой, племянницей Авитой, в воздержании. По ее совету, она укрепила намерение своей внучки Мелании и ее мужа Пиниана и научила катехизису свою невестку Альбину. Затем, убедив их всех продать все свое имущество, она отправилась с ними в Рим, где показала, как им прожить прекрасную и безмятежную жизнь».[321]

часть третья

Вчера и сегодня

Матриархат и миф

Так как женщины были лишены своей истории, в настоящее время делаются попытки ее воссоздания. Ее требуют участницы женского освободительного движения. Молодые феминистки с энтузиазмом открывают для себя своих героинь, мифы и оды о них, изучают их участие в древних конфликтах.

Такая проекция современных интересов часто фокусируется на древнем мире. Нам говорят, что были времена, когда женщины играли ведущую роль на Крите, в Эфесе, в Спарте. Такая новая мифология может вызвать улыбку, но, как показывает исследование Стеллы Георгоуди «Материнского закона» Бахофена, ее исходные положения оказывают влияние, простирающееся далеко за пределы радикальных феминистских кругов. Мифология матриархата может даже служить оправданием тем историкам, которые иногда чувствуют, что вздор, написанный об амазонках, может служить поводом для беглого рассмотрения проблемы половой дифференциации. История женщин невозможна без квалифицированного исследования этого мифа.

П. Ш. П.

10

Создание мифа о матриархате

Стелла Джоргуди

Обширная высохшая земля, каждый год затопляемая потоками великой реки; сильный, бурный прилив, пронизывающий тьму земли и ее таинственные недра; богатый мир растений, изобилие болотистой растительности, рождаемой от союза Воды и Почвы, от брака Египетской земли и Нила. Это — тот впечатляющий, если не всепоглощающий, образ, который вдохновил швейцарского юриста Якова Бахофена (1815–1887 гг.).

Бахофен был филологом-энтузиастом, задавшимся целью создать теорию происхождения естественной жизни. Он хотел проинтерпретировать миф, найти понимание, самую суть той далекой эпохи, в которую мир управлялся, по его мнению, *Mutterrecht* — материнским правом, а основной властью (*kratos*) была власть женщин — словом, постигнуть суть «гинократии» (это немецкое слово — «*Gynaikokratie*» *образовано* от греческого «*gyne*», женщина, и «*kratos*», власть). Постижению этой потерянной во мраке времен, ранней эпохи человечества Бахофен отдался со всем рвением и усердием, на какое был способен. Он описал и проанализировал эту эпоху в своем фундаментальном труде «Матриархат», опубликованном в 1861 г. в Базеле, с подзаголовком «Исследование религиозной и юридической природы гинократии древнего мира».

То, что теоретическая система, созданная Бахофеном, покоится в основном на анализе истории Египта, является следствием того, что главным его источником был трактат Плутарха «Исида и Осирис», написанный под сильным влиянием платонизма около 120 г. Рассказ Плутарха о египетском ми-

фе, в совокупности с образом египетских земель, периодически затопляемых и осушаемых Нилом, составили основу того сценария, который Бахофен приспособил и интерпретировал таким образом, чтобы он соответствовал его собственному предвзятому мнению.[1]

Общий сценарий

Теоретическая система Бахофена основана на двух взаимосвязанных, и вместе с тем, глубоко антагонистских, началах: *женском*, которое в Египте олицетворялось с богиней Исидой, верховной «Матерью», плодородной Землей, и *мужском*, воплотившемся в Осирисе, брате и муже Исиды, который отождествлялся с Нилом, мужской и оплодотворяющей силой вод.

Одно из этих двух жизненных начал – «женское» – по Бахофену, формировало материальное «вместилище», «пассивную материю» рождения, универсальную воспитательницу, чистый «теллурический» элемент. Другое начало – «оплодотворяющая мужественность» – составляло активную, «увлажняющую» энергию, семя, которое порождает нематериальный телесный элемент, выражающий чистую духовность. Весь «Матриархат» Бахофена – это захватывающий, пылкий рассказ о конфликте между этими двумя великими силами, которые управляют всей человеческой жизнью. В начале истории Исида доминировала над Осирисом. Это Мать навязала свой естественный закон и свой культ; это материнская грудь окружила, крепко схватила и держала «производящую влагу» в подчиненном положении.[2] Поэтому вполне естественно было представить Египет в качестве некоего прототипа, модели «гинократии», в сравнении с которой могут быть оценены нравы иных народов.[3] Модель эта, примененная к Египту, оказалась довольно живучей: спустя более чем сорок лет после выхода в свет «Матриархата» «Французская группа феминистских исследований» решилась охарактеризовать Египет как «непоколебимый источник и последнее прибежище матриархата».[4]

Несмотря на то, что «матриархат» (буквально – власть матери), по общему убеждению, считается великим открытием Бахофена (сравнимым с открытием Колумбом Америки[5]), сам этот термин не фигурирует в его книге. Бахофен использовал понятия «материнский закон» и «гинократия», зачастую в одном ряду друг с другом, не проводя каких-либо определенных различий между ними.[6] Тем не менее, очевидно, что у него эти два понятия соотносились с рядом социальных и юридических фактов, проявляющихся в двух весьма запутанных и сложных характеристиках: верховенство женщин над мужчинами в семье и в обществе; и признание родства исключительно по материнской ли-

нии, или, говоря языком антропологии, матрилинейная генеалогия (значившая, что по закону лишь дочь может наследовать собственность). Понятие матриархата, изобретенное в XIX в. по аналогии с патриархатом, обладало тем преимуществом, что включило в себя обе эти характерные черты. Именно поэтому термин этот прижился — как среди почитателей Бахофена, так и среди его недругов.

Теория матриархата

В чем же суть теория матриархата Бахофена? Каковы ее принципы и законы? Ответить на эти вопросы не так-то просто. И не только потому, что сама работа весьма объемна, но и потому, что некоторые специалисты рассматривают ее как некий «мистический» текст, местами поэтический, местами научный, «неприступный»,[7] трудный для чтения. Действительно, книга полна противоречий, повторов и отступлений.[8] Подобно «Происхождению видов» Дарвина и «Капиталу» Маркса, «Матриархат» в большей степени прославляется, нежели читается.[9]

Не углубляясь в «романтическую прозу» Бахофена, попробуем вычленить главный контур его схемы, чья цель состоит не просто в том, чтобы привести какие-либо исторические факты, а в том, чтобы объяснить происхождение, развитие и конец всего».[10] Итак, и отдельные индивиды, и все народы являются органическими системами. Для того, чтобы «прорасти» и достичь зрелости, они нуждаются в твердой «направляющей» руке, которая может быть лишь рукой Матери. Происхождение человечества находится под эгидой одной верховной силы — Женщины, или (скорее) Материнского тела, которое дает жизнь подобно подлинной Матери — Земле.[11] Эпоха торжествующего материнства — это время, в котором главенствующее положение занимала «материя» и «физические законы» существования. Со времен Платона и Аристотеля, говорит Бахофен, женщина отождествлялась с *hyle*, или грубой материей, которая по-разному характеризовалась: «мать», «кормилица», «место» и «положение» поколения.[12]

Гетеризм Афродиты

Придерживаясь типично дуалистического метода, Бахофен изображает детство человеческого рода как период, разделенный на две стадии, каждая из которых соответствует определенному виду материнства, *отличительной* форме материальности.[13] На первой, более примитивной ступени, «теллурическая жизнь» не знала никаких ограничений или преград. Это был период глубоко хтонического, «*chthonian*» материализма, во время которого наивысшего расцвета достиг чистый есте-

ственный закон (*ius naturale*). Самыми показательными проявлениями царства естественного права были, во-первых, модель сексуальных отношений, ведшая к открытому «животному промискуитету» в силу буйства и хаотичности; и, во-вторых, богатая флора, растительность, которая спонтанно произрастала из хаотичного плодородия болот.[14] Эту стадию Бахофен назвал *Hetärismus* (от греческого *hetaera* – гетера). Брак, по словам Бахофена, был ей совершенно чужд. Дети не признавали отца, а «сеялись наобум» (*spartoi*), подобно «болотным растениям», которые происходили только из материнской материи.[15] На этой стадии свобода ничем не ограничивалась, не существовало ни личной собственности, ни частных прав.[16] Это было время кочевой жизни, когда людей связывало между собой лишь «желание Афродиты». Более того, в религии Афродита главенствовала над всеми божествами; и именно она, утверждает Бахофен, яростно сопротивлялась браку.[17]

Гинократия Деметры

На второй ступени «чувственная материальность» гетеризма Афродиты трансформировалась в «упорядоченный материализм», который символизировали два важных института, возглавляемые богиней Деметрой: брак и сельское хозяйство. Тем не менее, эта «хлебно-супружеская» стадия, как ее назвал Бахофен, по-прежнему подчинялась естественным законам. Материально-материнская структура предыдущего периода была сохранена, однако к ней добавился «новый импульс к более высокой морали», а также новый закон, закон «супружеско-материнский», который постепенно распространился на все сферы жизни. Сельское хозяйство стало моделью брака, а зерно и колос пшеницы стали священными символами материнства и его таинств.[18]

Отныне Земля (*Gaia*) перестала быть матерью в универсальном, неограниченном, абсолютном смысле. Своим материнством она была обязана связи с мужчиной, который знал как «сеять, выращивать и обрабатывать землю» (все это, по Бахофену, было мужской деятельностью), и которому она и отдавала плод своего чрева.[19] Женщина, ранее просто подражавшая Земле, отныне возвысилась до статуса Матери, благодаря как раз союзу с мужчиной. Поскольку брак был таинством Деметры, постольку женщины давали клятву в супружеской верности именно ей и ее дочери Коре.[20]

Хотя роль мужчины стала активной и необходимой и несмотря на то, что институт, который можно было бы назвать «моногамией Деметры», некоторым образом предвещал ограничения патриархальной моногамии, все же приоритет плодородной женщины над оплодотворяющим мужчиной оставался пока незыблем.[21] Мужская производитель-

ная сила преклонялась перед высшим законом материи, которая зачинала и дарила жизнь.[22] Женщина – как точная копия хлебородной земли с ее яркими оттенками *sancticas* – приобрела большую важность в том «магическо-религиозном» контексте, в котором развивалось сельское хозяйство.[23] На протяжении всего этого периода человеческого существования религия играла основную роль. Бахофен утверждал, что нет существа более религиозного, чем женщина, и именно из этого проницательного проникновения в божественное женский пол извлекал, с его точки зрения, власть и силу. По сути именно на этой стадии развилась истинная гинократия и Мать стала доминировать как над семьей, так и над государством. Человечество вступило в эпоху полностью оформившегося матриархата.[24]

Каким образом и почему произошел переход от гетеризма Афродиты к гинократии Деметры? Причину Бахофен нашел в промискуитете доисторических времен, когда мужчина, испытывая беспокойство в условиях материнского давления, должен был прибегать к своему физическому превосходству, дабы иметь возможность надругаться над женщиной, «смертельно изматывая их своей похотью»[25]. Женщина же, испытывая настоятельную потребность в более упорядоченной жизни, в «более чистой вежливости», восставала против нарушения ее прав и таким образом превратилась в амазонку, которая оказывала мужчинам вооруженное сопротивление. По мнению Бахофена, амазонство было необходимой переходной фазой в эволюции человечества. Несмотря на его «животный разврат», оно выражало «бунт материнства, противопоставившего свой высший закон сексуальному насилию мужчин». Именно оно, по Бахофену, заложило основу фазе Деметры, во время которой амазонка отказалась от воинственной и кочевой жизни и вновь открыла свое естественное призванне: материнство в условиях оседлой замужней жизни.[26]

Несмотря на то, что переход от гетеризма через амазонство к фазе Деметры совершался по «материальным законам», Бахофен рассматривал гетеризм и амазонство как «формы вырождения женского пола».[27] Более того, женщина на стадии гетеризма Афродиты или амазонства существенным образом отличалась от женщины на стадии Деметры. Первые два типа, подобно животному миру, управлялись необузданным *ius naturale*, в то время как последний тип находился в рамках положительного *matrimonium*.[28] В символической и религиозной сфере это отличие нашло отражение в двойственной природе Луны. Амазонки считали, что она обладает суровым, зловещим характером и враждебна длительному союзу любого рода. Луна представла в их верованиях гримасничающей головой смерти, персонифицированной в злой Горгоне. На стадии же Деметры, женщины уже полагали, что

луна обладает смешанной, андрогинной природой (хотя, конечно же, преобладал материально-женский компонент). Космический союз Солнца и Луны был для этих женщин прототипом человеческого брака.[29]

Возникновение отцовского права

И все же, несмотря на то, что разнообразные формы «материнского превосходства» могли отличаться одна от другой, взятые вместе, они составляли, по Бахофену, самую примитивную стадию человеческой истории. Развитие человечества неизбежно привело к тому, что он считал самой важнейшей трансформацией отношений между полами: замене материнского начала отцовским, и эту замену он описывает как главнейший шаг вперед. Когда мужчина освободился от Матери и ее гинократических нравов, он перестал быть ребенком и стал взрослым. Народы мира сбросили с себя детство и вошли в эру зрелости и ответственности. Так началось царство отца и «отцовского права» (Бахофен не использует термин «патриархат» также как и «матриархат»).[30]

Освобождение мужчин не наступило в один миг, оно также прошло три стадии, подобно дневному пути солнца. Как только начала рассветать новая эра, «сияющий сын» еще находился под властью материнского начала. Когда же солнце достигло зенита, мужчина добился торжествующего и ослепительного отцовства. В религиозном плане это соответствует эпохе Диониса, реализации «дионисийского отцовства», при котором отец постоянно ищет женщину, вместе с которой он мог бы создать новую жизнь. Сначала Дионис был союзником женщин-деметрианок и врагом амазонок, поскольку те отказывались преклоняться перед его фаллической мужской природой. Однако, потерпев внезапное поражение, эти воинственные женщины оказались покорены непреодолимой соблазнительной силой Диониса и стали «отважными стражами героя». По словам Бахофена, эта радикальная перемена демонстрирует ту «трудность, с которой столкнулась женская природа, когда ей пришлось вести себя скромно и с тактом».[31] Став «богом женщин», богом плотского желания и мистического влечения, Дионис вновь вернул старый гетеризм Афродиты. По мнению Бахофена, трансформация «гинократии Деметры» в «гинократию Диониса» говорит о том, что победа отца была в тот момент довольно-таки хрупкой и ненадежной.[32]

Дабы сделать победу весомее и ощутимее, отцовское начало должно было избавиться от всех связей с женщиной; отцовство должно было стать исключительно духовным. Частично эта цель была достигнута Аполлоном Дельфийским, но в значительно большей степени — мужской империей, Римом. Только лишь римская система, надежно охраняемая юридической системой и политическим устройством, была спо-

собна парировать все атаки, предпринимаемые материнским началом. А оно – посредством религии – постоянно пыталось вновь завоевать то, что было утеряло в политической сфере. В заключении Бахофен пишет о том, что история эта показывает, «как трудно мужчине во все времена и при любой религии освободиться от груза материальной природы и достичь высшей цели своего предназначения, а именно – возвысить приземленное существование до чистоты божественного отцовства».[33] Полностью опасность «приземленности» не исчезла, считал он, но любой шаг назад – восстановление «эпохи Матерей» – несомненно, отбросит человечество в животную жизнь.[34]

Восхваляемая одними, критикуемая другими, работа Бахофена о материнском праве и гинократии остается отправной точкой для всех исследователей матриархата. Помимо оказанного влияния на психоанализ (что заслуживает более полной оценки)[35], она остается источником ссылок для целого ряда марксистских и испытавших влияние марксизма исследователей, которые признательны Энгельсу за его восторженный отзыв о «Матриархате». Не забудем, что эта бахофеновская публикация привела Энгельса, по его же словам, к «полному перевороту» в его мышлении: «Открытие примитивной, матриархальной ступени, предшествовавшей патриархальной, имеет для человечества то же значение, что и теория эволюции Дарвина для биологии, и ту же ценность, что и теория прибавочной стоимости Маркса для политической экономии».[36] Не стоит недооценивать и ту поддержку, которую оказали понятию Бахофена «гинократия» некоторые современные феминистские мыслители. Однако те современные феминистские авторы, которые стремятся доказать существование доисторического матриархата, опираются не столько на тексты Бахофена (которых в большинстве своем они либо не читали, либо читали невнимательно), а на упрощенную, зачастую неточную, «вульгату» Бахофена.[37]

Идеи, взятые у Бахофена

Стоит привести несколько идей, заимствованных из «Матриархата», и иногда либо переработанных, либо более подробно разработанных, в последующих исследованиях античных женщин.

- Суть этнологического эволюционизма, напомним, составляет представление о том, что человеческие сообщества развиваются линейно: от «дикарства» или «варварства» к цивилизации, от более низкой ступени к более высокой. У Бахофена эта тория парадоксальным образом соединяется с обратной моделью, когда определенные сообщества развиваются от более высокой ступени к более низкой.[38]

- Мне кажется очевидным здесь заимствованное у Гегеля представление о том, что переход от одной стадии к другой совершается через ожесточенное противостояние оппозиционных друг другу принципов, в данном случае – мужского и женского. Ряд других антитез вращается вокруг этого фундаментального столкновения мужского и женского: природа против культуры, материя против духа, земля (или луна) против солнца, тьма против света, восток против запада, Афродита против Аполлона, левое против правого, смерть против жизни и т. д.
- Не менее важен и акцент на важность религии, которую открыватель матриархата считал первопричиной общественно-культурного развития, двигателем любой цивилизации. Если женщина и господствовала над мужчиной на заре человечества, полагал он, то было это из-за ее склонности к божественному, сверхъестественному, чудесному, иррациональному. В конечном итоге матриархат основывался на религии, из нее же проистекает и важность архетипа Великой Матери или Великой Богини, Матери Земли и символа материнского царства, с которым идентифицировались практически все древние богини.
- Методологическая аксиома Бахофена и его последователей в том, что миф может заменить историю, а мифологическая традиция – это широкое зеркало, в котором самым правдоподобным образом отражается прошлая реальность. Миф, считают они, это самое подлинное доказательство, которым мы обладаем, самое непосредственное и истинное свидетельство доисторических времен.
- Убеждение, что матрилинейные системы обязательно примитивнее патрилинейных, привело к смешению матриархата с матрилинейностью и матрилокальностью.

Помня эти идеи, попробуем рассмотреть конкретные примеры того, какие последствия имела теория Бахофена для изучения древнего мира.

Реконструкция предыстории Греции

Убежденный в том, что на заре любой цивилизации господствуют гинократические формы, Бахофен терпеливо восстанавливал огромную картину древнего мира, состоящего из стран, народов и племен от Иберийского полуострова до Индии, от Скифии до Африки. На этой картине такие реально существовавшие страны как Ликия, Крит и Египет появились у него бок о бок с народами, чье историческое существование оспаривается, как, например, пеласги и минойцы, равно как и откровенно мифические племена феаков и телебоев. Некоторые из этих гинократических обществ расцветали вне Греции, другие жили на гре-

ческой земле (этолийцы, аркадяне и эллины, жители западного Пелопоннеса, который, по Бахофену, занимал «самое выдающееся место среди гинократических стран»: о том свидетельствовала его «религиозность, его праздники и консервативный дух его народа, как с гражданской, так и с религиозной точек зрения»).[39] Как пространственные, так и временные рамки исследования Бахофена были очень широки. Меньше внимания уделялось «хорошо известной классической античности», в отличие от тех ранних периодов, где все еще можно было наблюдать культ Великой Матери. К примеру, у греков гинократия брала свои истоки от «варваров», которые были «первыми доэллинскими жителями Греции и Малой Азии, кочующими народами, олицетворявшими зарю древней истории». Этими народами были, например, карийцы, лелеги, кавконы и пеласги.[10] Перечисленные племена сохранили «узнаваемые следы» «матриархальной» системы на своих культовых сооружениях. Зная о существовании этих «пережитков» (как в самой Греции, так и за ее пределами), можно, по мнению Бахофена, восстановить всю систему.

Прохладный прием

Амбициозная реконструкция, предпринятая Бахофеном, была принята специалистами по греческим исследованиям далеко не однозначно и не всегда доброжелательно. Некоторые крупные представители эллинистической школы сознательно игнорировали его работу, другие же, если и упоминали ее, то крайне редко. В своем фундаментальном труде о Зевсе, являющемся настоящей энциклопедией греческой религии, Артур Бернард Кук лишь единожды упоминает «Матриархат» и только лишь за тем, чтобы сразу же сослаться на других ученых, которые опровергали существование материнского права в архаической Греции.[11] Признанный специалист в области греческих исследований, Мартин Нильссон говорит о «*mutterliche Spekulationen*» («матриархальных спекуляциях») в одной из сносок и отсылает читателя к критике Х. Д. Роуза «неоспоримых доказательств» существования в «доисторической» Греции материнского права, которое ни в коем случае не нужно смешивать с «гинократией».[12] В своем трактате, посвященном греческой религии, Вальтер Буркерт предостерегает от опасности систематического дуализма, который противопоставляет так называемый индоевропейский элемент (ассоциируемый с мужественностью, олимпийцами, Небом, духом и патриархатом) неиндоевропейскому элементу (женственности, хтонизму, земле, инстинкту и матриархату). Существование «собственно материнского права» в Эгейском регионе или на Ближнем Востоке, утверждает он, не доказано. «Для исследователя греческой религии это не играет никакой роли, несмотря на миф Бахофена и ортодоксаль-

ность Энгельса».[13] Точно также, В. К. Лэси, исследователь греческой семьи, отказывается брать в расчет те теории, которые основываются, по его убеждению, «на совершенно ложных посылках, таких как матриархальная организация общества».[14]

Использование Бахофена эллинистами

Некоторые антиковеды заняли более благосклонную позицию в отношении идей Бахофена, в особенности, когда такие понятия, как матрилинейная генеалогия, матриархальная система, материнское право и гинократия стали предметом антропологических дискуссий. Х. Д. Роуз утверждает даже, что в начале этого столетия большинство ученых, склонных положительно смотреть на эволюционные теории, позитивно восприняли идею о том, что «стадия материнского права... неизбежно предшествовала эпохе отцовского права».[15] Для некоторых специалистов в области греческой религии это положение нашло свое воплощение в «величественной» фигуре Великой Богини, также известной как Богиня-Мать, Великая Мать или Мать-Земля. Таким образом, многие ученые, вне зависимости от того, насколько прямо они ссылались на Бахофена, приняли общее, и зачастую расплывчатое, представление о том, что женская божественность, хозяйка природы, являлась доминирующей религиозной фигурой в доисторических или доэллинских средиземноморских обществах. Наглядными примерами тому могут служить исследования В. Гатри и Джейн Харрисон.[16]

Джейн Харрисон – ведущая представительница так называемой «кембриджской школы»; ее «антропологический эллинизм» признан даже опасным некоторыми специалистами в области изучения древней Греции.[17] Харрисон назвала «Матриархат» самым полным собранием античных доказательств в пользу сохранения матриархальных условий в греческом мифе.[18] В двух, ставших ныне классических, работах она приняла матриархально-патриархальную дихотомию и исследовала конфликт между старым и новым общественным порядком, отраженным в греческой мифологии. Как и Бахофен, она полагала, что миф являлся проекцией прошлого. Тем не менее, для Харрисон примитивное общество было не матриархатным, а матрилинейным: женщина была не доминирующей силой, но, благодаря ее статусу матери и «воспитательницы сыновей», социальным центром.[19] Моделью подобного общества была для Харрисон божественная фигура богини *kourotrophos* – богини-воспитательницы юношей (*kouroi*).[50]

Подобным же образом Карл Керени основывался в своем исследовании, посвящением Гере и Зевсу, на взаимосвязи между матриархальным и патриархальным. Он намеревался обнаружить архетипные

образы Отца, Матери, Мужа и Жены и, опираясь на свою биполярную схему-гипотезу, он довольно точно определил место, занимаемое «Олимпийской божественной семьей», а также рассмотрел ее соотношение с «матриархальным прошлым».[51]

Но все-таки ни один эллинист не был таким пылким сторонником теории матриархата, как Джордж Томпсон. Ученый, погруженный в греческую литературу, ортодоксальный марксист, он пересмотрел и доработал аргументы Бахофена, дополнил их чтением Энгельса и «принципами исторического материализма». То, что он назвал своей «новой интерпретацией греческого наследия в свете марксизма», требовало видеть стадиальную эволюцию общества.[52] Доисторическая Греция, чей матриархальный характер Томпсон принял как данность, стала для него центральным элементом представленной им схемы, в которой Богиня-Мать, занимавшая надлежащее ей место, кристаллизовалась в образе разнообразных «матриархальных» богинь: Деметры, Афины, Артемиды и Геры. В конечном счете, матриархальное общество исчезло, но повсюду оно оставило свои следы. Поэтому Томпсон намеревался проследить эти «пережитки» и обнаружить те места, где «материнское право царило достаточно долго, чтобы согреться в лучах истории».[53]

Среди эллинистов, последовавших по пути Томпсона, недвусмысленно ведшего всю историю от Матери к Отцу, от матриархата к патриархату, был Р. Ф. Уиллетс. Он, изучавший в основном античный Крит, был занят проблемой «необходимого» перехода от матрилинейной системы к партилинейной. Он описывал Крит в минойскую эру как примитивное, аграрное и матриархальное общество, в котором главенствовала Великая Мать.[54] Несмотря на то, что Уиллетс был сторонником теории матриархата, он редко ссылался на Бахофена; в своей библиографии он цитировал «Матриархат» 1861 г., а не классическое издание 1948 г., составленное Карлом Мели и его сотрудниками. Другие поборники матриархата также демонстрировали весьма бесцеремонное отношение к ее создателю. Не упоминая Бахофена, К. Хирвонен объясняет «учтивость Гомера» в отношении героинь и смертных женщин тем, что Гомер был не способен докопаться до всех пережитков предполагаемого «эгейского матриархата» и был убежденным приверженцем патриархата своего времени.[55] Подобные замечания можно предъявить и Ч. Томасу, принявшему как должное то, что минойское общество было «матриархальным» и господствовала в нем Богиня-Мать.[56]

Как бы там ни было, но истинным поборником Бахофена был греческий филолог Панагис Лекатсас, который посвятил всю свою жизнь тому, чтобы познакомить современное греческое общество с как можно более точной интерпретацией теории Бахофена. В конце 1970-х гг. он писал, что существование «матриархальной ступени развития челове-

чества», впервые обнаруженной «гениальным человеком» – Бахофеном, «вне всякого сомнения» уже доказано.[57] Обобщая сказанное, работа Бахофена дала толчок появлению своеобразной бахофенианы, чье влияние периодически всплывало в сфере изучения античной истории. Беспрерывно появляются схожие «доказательства» существования матриархата, касающееся тех же самых вопросов. Думаю, что должным образом истолкованная, любая научная работа, будь то в области археологии, мифологии, истории или литературы, может обнаружить аргументы подобного рода.

Доказательства и опровержения

Археология. Казалось бы, археология подтверждает теорию вездесущей минойской Богини-Матери, являвшейся символом доэллинского матриархального общества. Однако при ближайшем рассмотрении эти доказательства предстают весьма неубедительными: все изображения женщин, как на фресках, печатях, так и на драгоценных камнях, идентифицируются с богиней; и главным образом, неолитические статуэтки, найденные на Крите, также считаются изображениями Великой Матери. Тем не менее, по поводу интерпретации этих образов выдвигались довольно-таки серьезные возражения. Все они не могут изображать одну и ту же богиню; некоторые из них могут вообще быть изображениями не богини, а умершей женщины. Нельзя сбрасывать со счета и существование в минойский период политеизма.[58] Более того, верное истолкование женских статуэток зависит от сравнения их с меньшим количеством мужских идолов и с большим количеством фигурок неопределенного пола.[59] Минойская религия, по словам Нильссона, – это «великая книга образов без текста».[60] Выводить существование матриархального общества из подобного рода данных при отсутствии соответствующих мифов, писать историю на основе только лишь иконографических источников, – довольно-таки рискованное дело, которое может привести только к сомнительным выводам.

Мифология. Мифологические свидетельства совершенно аналогично использовались для того, чтобы объяснить происхождение названия «Афины» в понятиях «исторического» конфликта между матриархальным и патриархальным режимом. Во времена Кекропа, первого мифического царя Афин, возник спор между Афиной и Посейдоном по поводу названия и права владения этой территорией. Посоветовавшись с Дельфийским оракулом, царь созвал собрание, в котором приняли участие «граждане обоих полов», так как «тогда это было в обычае у женщин участвовать в общественных выборах». Мужчины проголосовали за Посейдона, женщины – за Афину, и «поскольку у женщин оказалось

одним голосом больше», то победу одержала Афина. Это разгневало Посейдона, и мужчины захотели отомстить: с этого времени женщины «утратили право голоса, ни один из их детей не мог более носить их имя, и они перестали называться афинянками».[61]

У поборников матриархата нет и тени сомнения в том, как истолковывать этот рассказ. Поскольку, как утверждает Томпсон, миф «настолько очевидно [отражает] единство человеческих, экономических, политических, социальных и репродуктивных отношений», то это не более чем иллюстрация победы нарождающегося патриархата над увядающим матриархатом.[62] Настолько же удовлетворительной может показаться это толкование для тех, кто рассматривает миф в качестве исторической хроники, насколько и недостаточным для того, чтобы отдать должное сложности мифологического дискурса. Взятая в целости, история жизни Кекропа вызывает ряд вопросов, на которые свидетельство о смене матриархальной стадии патриархальной не может дать ответа. Например, в некоторых версиях этого мифа Кекроп описывается как герой, несший с собой цивилизацию, родоначальник моногамного брака.[63] Это изображение противоречит мнению Бахофена о том, что моногамный брак является заслугой матриархальной Деметры. Другое противоречение заключается в двойственной природе Афины, которая, с одной стороны, является женским божеством, а с другой, дочерью, не имевшей матери, и к тому же рожденной своим отцом, Зевсом. Да и что, между прочим, говорит нам миф о происхождении? Перешло ли общество, как утверждают сторонники Бахофена, от «промискуитета» и матрилинейной генеалогии к партилинейной? Или же имело место изменение, произошедшее в правление Кекропа, и являщее собой переход от двусторонней генеалогии (при которой принималось во внимание, как отцовское имя, так и материнское) к односторонней, при которой признавалось происхождение лишь по отцовской линии? Кекроп, учивший, что все существа имеют и мать, и отца, мог с таким же успехом быть родоначальником и двусторонней генеалогии; это подтверждает и его фамилия *diphyes* (двойственная натура).[64] И, наконец, как сами афиняне интерпретировали пересказанный выше миф? В конце истории он предстает как одно из поражений женщин в политической и социальной сфере. Миф напоминает о тех привилегиях, которыми пользовались женщины, но не до Кекропа, как считает Томпсон, а во время его правления, которое как раз и «направило мужчин от дикости к цивилизации».[65]

История. Если миф может заменить историю, тогда, конечно же, историков можно поймать на слове. Потому-то сторонники теории матриархата и обращаются к Геродоту (I, 173): «По своим нравам ликийцы походят в одних мифах на жителей Крита, в других — на карийцев, но в

одном из своих обычаев, а именно в том, что берут себе они имя матери, но не отца, они уникальны. Спроси ликийца, кто он такой, и он назовет тебе свое имя, имя своей матери, затем бабушки, прабабушки и т. д.»

Для того, чтобы опровергнуть все аргументы в стиле Бахофена о существовании среди ликийцев матрилинейной генеалогии, которые бесконечно повторялись со времен выхода в свет «Матриархата», Саймону Пемброку было достаточно лишь повнимательнее изучить ликийские надписи.[66] Вместе с тем, полезно было и пересмотреть работу Геродота, обдумать отношения этнографа и историка, а также поразмыслить над тем, каким образом «Истории» отражают отношения варваров к грекам. Вряд ли вызовет удивление то, что Геродот описывал сексуальные и брачные обычаи варваров при помощи греческих категорий: его *logos* был греческим.[67]

Трагедия. В качестве доказательства существования матриархата привлекалась также и античная трагедия, в особенности произведения Эсхила. «Орестея» толковалась последователями Бахофена с точки зрения исторического конфликта между уходившим матриархатом и появлявшимся патриархатом. По их мнению, трилогия Эсхила представляет собой реалистическое свидетельство жестокой битвы между могущественными гинократическими фигурами, представленными в образах Клитемнестры и эриний, и новыми династиями патерналистского режима, воплотившимися в образах Ореста и Аполлона. В той эпической схватке Электра и Афина покинули женщин и перешли на сторону мужчин, символизируя тем самым добровольное подчинение женщины патерналистскому порядку как признание его верховной справедливости.[68]

Неубедительность, если не фальсифицированность этого «исторического» прочтения аттической трагедии продемонстрировало время и те исследования, которые — не отрицая важности конфликта между мужским и женским в «Орестее» — показали, насколько богато это произведение с точки зрения данного исследования. Исследователи пролили немало света на то, как трагедия Эсхила трактует скрытые смыслы социальных, биологических и религиозных отношений между мужчинами и женщинами.[69]

Создание мифа

В течение нескольких лет историки и антропологи занимались критическим переосмыслением Бахофена и его теорий. Ученые изучали теоретически предвзятые мнения, идеологические предрассудки и методологический инструментарий, который помог придать форму теории ма-

теринского права.[70] В центре подобной работы были недостатки и упущения базельского ученого, при всем признании его значительного вклада в античные исследования. Подчеркиваемая важность изучения мифа была не последним и не единственным конструктивным аспектом работы Бахофена. В мифе он видел, а потому точно реконструировал, как именно древние греки репрезентировали требование устранить власть женщин: мрачная Гея, гордившаяся своей пророческой властью; мужеубийцы Клитемнестра, Данаиды, лемниянки; амазонки, враждовавшие с греческими героями и нападавшие на Афины. Короче, именно Бахофен видел одержимость добропорядочного греческого гражданина всем тем, что считалось примитивным, хаотическим, мрачным и опасным в «женском начале».

В некоторых греческих мифах устрашающее женское начало ставится в начало всех времен и наделяется древней первобытной силой. Отбросить власть женщины в отдаленное прошлое, определить ее место в «предыстории», увязать его с варварским, «гинократическим» строем, характеризующимся отсутствием закона и нравственности — чтобы сделать все это, надо было выкинуть женщин из общей картины, исключить их не только из истории Греции, но и из истории вообще.[71] Бахофен и его последователи отчетливо увидели эту легендарную «реальность». Их ошибкой было ловить греков на слове, принимать миф за историю. Поступая подобным образом, они нечаянно создали свой собственный миф, сам по себе заслуживающий изучения: миф о матриархате.[72]

11

Женщины и древняя история сегодня

Паулина Шмит Пантель

Какие основные проблемы женской истории античного периода сегодня привлекают наибольшее внимание исследователей?

Это исследовательское поле еще только оформляется, пересекая не только национальные, но и дисциплинарные границы. Историки и антропологи весьма плодотворно обмениваются идеями. Частично этот обмен отражает интересы нового поколения историков и не ограничивается только женской историей как таковой. Но верно и другое: именно исследователи женщин более склонны пересекать дисциплинарные границы для того, чтобы выяснить, что вообще было написано о женщинах в интересующий их период истории.[1]

От женской истории к гендерной истории

Было время, когда женской истории вообще не существовало, если не считать своего рода галереи портретов знаменитых женщин – от Пенелопы до Клеопатры – она так и называлась: «Женщины в истории». Амазонки, женщины-воительницы, женщины-матриархи находились в сфере мучительных поисков доисторических корней цивилизации. В широко известной научной дискуссии Михаил Ростовцев и другие связывали заключение женщин в стенах дома с расцветом афинской демократии, в то время как Э. У. Гомм изображал афинских

женщин не менее свободными, чем женщины среднего класса его времени. Ученые, занимавшие среднюю позицию, как, например, Виктор Эренберг, настаивали на том, что хотя женщины в эпоху античности, действительно были ограничены стенами дома, все же ограничение было необходимо исключительно для их же защиты; он утверждал, что в своем доме они были полноправными хозяйками.[2]

Эти дискуссии уже принадлежат прошлому, хотя некоторые до сих пор полагают их актуальными. Новая эпоха началась тогда, когда стало возможным изучать историю женщин, отвергавшуюся ранее как особый предмет исследования. Большую роль в этом сыграл взрыв феминизма 70-х гг. XX в., а также развитие антропологии и истории ментальности (как указывается Жоржем Дюби и Мишель Перро во введении к этому тому). Началась активная работа с документами, тексты перечитывались для того, чтобы создать основу для истории женщин, которая бы с одной стороны удовлетворяла жестким научным стандартам, а с другой – отвечала ожиданиям воинствующих феминисток. Как указывает Сара Поумрой основной целью было получение новых знаний о чувствах женщин, их сексуальности, их частной жизни.[3] И, я бы добавила, что целью исследовательниц было обеспечить женщинам как их место в имеющейся истории, так и создать новую, их собственную.

Эта работа была важной и необходимой. Без нее было бы невозможно создать новую дисциплину со всем необходимым для ее развития аппаратом – журналами, коллоквиумами, профессиональными организациями, и даже, как в США, со специальными академическими программами, посвященными женским исследованиям. Но по мере того, как поднимались новые вопросы, ученые двигались все дальше от начальной стадии, создавая новое исследовательское направление. Некоторые специалисты по древней истории считали необходимым выйти за пределы женской истории как таковой, для того, чтобы изучать отношения между полами. Исследования материального производства, собственности, дарения, ритуалов, смерти, истории костюма сделали возможным понимание того, как распределялись гендерные роли в древнем мире, как организовывалось пространство для того, чтобы отразить это распределение. Ученые начали систематически изучать различные формы античного дискурса по вопросу о разделении полов: миф, историю, поэзию, романы, медицинские трактаты, философию. Анализ аттической трагедии и комедии классического периода показал, как изображаемое на сцене влияло на представления о фундаментальных общественных проблемах: границах власти, войне, и воспроизводстве граждан.

Новые требования

Развитию нового исследовательского направления способствовал прогресс в истории женщин и в истории репрезентаций. Новые вопросы оказались в центре внимания, начала появляться критика подходов и новые методологии. Тогда-то и стали раздаваться первые возражения по поводу тенденции описывать разделение полов при помощи бинарных оппозиций. Исследователи начали задаваться вопросами об отношениях между формами дискурса и социальными практиками.

Особенно очевидными эти споры были как раз в женской проблематике. Некоторые спрашивали, почему это история женщин должна иметь дело не только с женским, но и с мужским? Специальный номер журнала *Гелиос*, под редакцией Мэрилин Скиннер, задал этот провокационный вопрос: почему феминистки должны терять время, изучая андроцентрические репрезентации, созданные мужчинами и для мужчин?[4] Дж. Блок и П. Мэйсон опубликовали сборник статей под названием *«Половая асимметрия»*, предварив его утверждением, что изучение мужчин в древности не представляет интереса для ученых, стремящихся изучать историю женщин.[5] Беата Вагнер-Хэйзел и другие разделяли эту точку зрения.[6] Критика появившихся концепций отражала недовольство (на мой взгляд, совершенно оправданное) по поводу фрагментарности многочисленных статей, исследующих модную тему в старой академической манере, отсутствие желания подойти к ней с точки зрения более широкой исторической перспективы. Похоже, что критики хотели попросту вписать женскую историю в историю в целом и исходить из общепринятой концептуальной, если не теоретической базы. Недавние исследования были ответом на этот вызов.

Новые концепции

Три концепции были предложены недавно в качестве основы для дальнейших исследований: половая асимметрия, социальные отношения между полами и гендер. Их содержание во многом совпадает, но они берут свои основы из разных культурных традиций.

Понятие половой асимметрии делает акцент на различиях во властных полномочиях и возможностях влияния у мужчин и женщин, а также на различиях в «ценности» каждого пола для общества. В предисловии к своему сборнику Дж. Блок предлагает историкам сфокусировать внимание именно на половой асимметрии и на ее отношении к другим социальным и культурным моделям.[7]

Другой подход, основанный на анализе «социальных отношений между полами», обращает внимание на очевидный факт: отношения меж-

ду полами определяются социумом. Эти отношения – не природные явления, но социальные конструкты, которые могут изучаться так же, как и иные социальные конструкты, то есть отношения между другими социальными группами. Рассматриваемое с этой точки зрения «мужское доминирование» является одним из проявлений неравенства в социальных отношениях. Его специфическая природа и механизмы могут изучаться в различных исторических системах. В дополнение к этому может быть исследована связь между мужским доминированием и другими формами мужского превосходства. Например, в античном мире мы можем рассмотреть половые роли и их взаимоотношения с другими социальными ролями, а так же то, как они определялись в архаическом, классическом и эллинистическом греческом обществе, равно как в республиканском и имперском Риме.

Понятие «гендер» возможно, требует более подробного обсуждения, так как в последние годы оно часто употребляется в самых различных контекстах. Этот термин стал поистине всеобъемлющим, особенно в англоязычной литературе, где практически любая статья в журнале, посвященном женским исследованиям, появляется со словом «гендер» в заголовке или подзаголовке. И хотя для проникновения этой моды в сферу древней истории потребовалось больше времени, в последнее время она процветает и здесь, и нас потчуют бесконечным количеством работ о гендере в античной трагедии, греческой медицине, у Гомера и в чем угодно. Этот термин часто употребляется в некой неопределенности, просто для того, чтобы указать на существование на земле как женщин, так и мужчин. В этом смысле гендер относится к разделению мира на мужское и женское, к сексуальным или сексуализированным категориям. Это нейтральный, стандартный термин, который может употребляться всеми. Он придает научность любой дискуссии. Отсюда берет начало неопределенность этого термина – а это его основной недостаток. Во Франции понятие «гендер» резко критиковалось и было отвергнуто как «фиговый листок», скрывающий проблемы пола.

И все-таки понятие «гендер» имеет конкретное содержание и значение. Джоан Скотт, например, использует его для описания социальной организации отношений между полами.[8] С ее точки зрения, этот термин может использоваться для: (1) отрицания биологического детерминизма (скрытого, согласно Скотт, в терминах «пол» и «половые различия»); (2) введения единой терминологии: мужчины и женщины должны описываться в терминах, которые могут применяться к обоим полам (как это наблюдается в последних работах); (3) для доказательства социальной природы половых различий.

В этом смысле гендер, конечно же, является аналитической категорией, которая оказалась весьма полезной для ученых, ищущих удоб-

ную концепцию, в терминах которой можно осуществлять разнообразные *case-study*. Опираясь на эту концепцию, мы можем задаться рядом общих вопросов: Как гендерные отношения соотносятся с другими видами социальных отношений? Как изучение гендера может пополнить историческое знание?

Концепция гендера очевидно включает в себя многое из содержания двух описанных выше концепций: половой асимметрии и социальных отношений между полами. Это очень полезная категория, если научиться правильно употреблять ее в конкретном контексте, так же, как и такие генерализующие категории как «раса» и «класс».

История женщин и древняя история

Историографические обзоры и библиографии являются полезными инструментами, помогающими историкам прослеживать современное состояние науки и удерживающие исследования от пробуксовки. Библиография Сары Поумрой 1973 г. стала отправной точкой для работы в области женской истории; оказались очень полезными и последующие историографические обзоры.[9]

Историографические исследования также приводят к полезным результатам, так как ученые исследуют прошлое для того, чтобы более глубоко разобраться и понять некоторые типы исторических моделей, которые используются в настоящее время учеными. Недостаточно сказать, что дискуссии о положении женщин в древнем мире отошли в прошлое. Необходимо объяснить происхождение этих дискуссий, определить их место в истории идей, для того, чтобы эти подходы не появлялись снова в новом обличье. Один из вопросов, выявленных историографическими исследованиями, это исследование того, как «женщина» или «женщины» стали отдельным предметом исследования в рамках античной социальной истории.

Дж. Блок показала, что эта характерная особенность дисциплины восходит к различиям между сферами «частного» и «публичного», очевидно обособленными с XIX в. Кроме того, XIX в. породил взгляд на женщину как на «другого», который повлиял на многие исследования по истории античности.[10] Историографические работы также проливают свет на другой топос античной истории, доставшийся нам от прошлого столетия: предполагаемую изоляцию восточных женщин. Согласно Беате Вагнер-Хейзел, это представление сформировалось под влиянием двух аспектов концепции античности, существовавшей в XIX в.: представления о том, что современная демократия является

производной от античной демократии, и из взгляда на Восток и Запад как на два разных типа культуры.[11]

Историографические разработки показали, что многие проблемы, долгое время считавшиеся противоречивыми, — не более, чем продукты идеологических конструктов. Осознание этого помогает отвергнуть эти идеологические построения, когда мы пытаемся сформировать представления об античных практиках и идеях. Изучение истории идей помогает нам придерживаться критической позиции в отношении многих концепций, выдвигаемых под флагом «истории женщин». Оно помогает нам устанавливать соотношение между нашим специальным ракурсом исследовательского анализа и историческими исследованиями в целом.

Общая картина

Исследования по истории женщин дополняют наше знание об античной истории в целом. Возьмем, например, понятие *stasis* (гражданский конфликт). В серии своих статей Николь Лоро показала, что *stasis* относится к различным аспектам общественной жизни: политике, семейной жизни, жизни женщин.[12] В периоды серьезных конфликтов, когда под угрозой оказывалось само существование города, женщины, объединяясь в группы, вмешивались в ход событий. Во время сражений в городе — гражданских войн — женщины становились видимыми. Политическая вовлеченность женщин указывает на аналогию между политическим разделением и разделением по признаку пола. Одна из задач историка заключается в том, чтобы показать, как они соотносятся друг с другом.

Давайте теперь обратимся к работе Хелен Кинг о «Гиппократовом корпусе».[13] Его тексты сравнивают женскую кровь — кровь во время менструаций и родов — с жертвенной кровью: «Женская кровь течет как кровь жертв» — горячая, красная, быстро свертываемая. Кровь героя, погибающего в сражении, никогда не сравнивалась с жертвенной кровью. Хелен Кинг анализирует это сопоставление, исследуя истории жертвоприношений, миф о создании Пандоры, и фрагмент 70 из Эмпедокла, где мембрана околоплодного пузыря, *amnion*, является синонимом термина, употребляемого Гомером для названия сосуда для жертвенной крови. Она показывает, как эта аналогия раскрывает представления греков о гендерной организации и социальной организации в целом. Ее заключения можно продолжить: прослеживается явный параллелизм между ролью жертвенной крови при основании полиса и ролью женской крови для продолжения его существования.

Брак, как институт, лежащий в основе экономической, социальной и политической жизни полиса, служит основой для моего третьего примера. В этом томе Клодин Ледюк рассматривает брак как дарение.[14] Женщина всегда была подарком своему мужу, и мужчина, в чьей власти было дарить невесту, всегда передавал вместе с ней определенное имущество. Ледюк исследует, как этот основной принцип организации проявлял себя в различных древнегреческих полисах. Она анализирует отношения между брачной и социальной системами и по-новому рассматривает хорошо известный контраст между свободой спартанских женщин и ограничениями в жизни афинянок. Статус замужней женщины и ее собственности существенно различался в Афинах и Спарте, так как эти два государства по-разному определяли гражданское сообщество. Спартанская организация основывалась на домовладении, и гражданство предоставлялось только собственникам земли. Поскольку невеста была связана с общественной землей, она была хозяйкой своей судьбы и своей собственности. Афины отказались от домовладельческой структуры и от предоставления гражданства только владельцам земли в полисе, потому и невеста, отдаваемая жениху с приданым в виде некоторой суммы денег, была вечной жертвой. Этот анализ, связывающий статус женщины не только с передачей собственности, но и с определением гражданства, наконец, дает возможность объяснить различия в статусе афинских и спартанских женщин. Брак и статус замужней женщины могут рассматриваться как часть более широкой и более важной проблемы – проблемы определения гражданства.

Наконец, рассмотрим распределение пространства в античном городе. В наше время пространство делится на частное, где правит женщина, и публичное, где доминирует мужчина. Я полагала, что исследования различий в распределении пространства между полами могут пролить свет на различия в половых ролях в целом. Филис Калхэм призвала изучить, как женщины использовали именно публичное пространство и как они воспринимали его.[15]

За этими вопросами скрывается старая полемика по поводу изоляции женщин. Беата Вагнер-Хейзел убедительно продемонстрировала, что женское и мужское пространства в древнегреческих полисах не были четко разграничены, напротив, они тесно переплетались.[16] Она утверждает, что *oikos* как пространство был одновременно и феминииным, и маскулинным. Неверно считать частную сферу в античном мире женским пространством, а сферу публичного – мужским. В данном томе Франсуа Лиссарраг исследует материал вазописи и честно заключает, что нет никаких оснований говорить о каком-то пространстве, созданном исключительно для женщин.[17] Иными словами, нам нужно из

бегать применения современных категорий в исследованиях по истории античности.

Сара Хамфрис исследовала отношения между ойкосом и полисом в аспектах смерти, родства, религии и финансов. Доменико Мусти затронула схожие темы, рассмотрев отношения между политическим и экономическим в античном мире.[18] Всякий, кто задумывается о происхождении политики в античном городе, приходит к проблеме определения частной и публичной сфер. Как они соотносились между собой, каким образом вступали в конфликт?[19] Исследование границ мужского и женского пространств может оказаться очень полезным для историков, изучающих политику, экономику и социальные практики.

В 70-х гг. XX в. было правомерно спрашивать: имеют ли женщины историю? И для историков был смысл в том, чтобы тратить время на накопление материала, необходимого для ответа на этот вопрос.

В начале 80-х формулировка вопроса изменилась. Исследователи в этой области ощутили необходимость усилий для преодоления изоляции и перехода от истории женщин к истории отношений между полами. Сегодня гендерная история знаменует новую стадию в развитии предмета исследования. Историки показывают, что женщины всегда находились в центре важных социальных, экономических и политических процессов и интеллектуального развития.

Джиллиан Кларк с легкой иронией заметила по поводу «женских исследований» в истории: «мы с интересом ожидаем коллекцию нового сезона».[20] Но у тех, кто стоит в стороне и «с интересом» наблюдает, мы можем спросить: а может ли античная история быть воссоздана без истории женщин? В настоящее время мы можем уверенно ответить: нет. Это общепринятая точка зрения. Скажем больше: теперь все историки античности должны принять во внимание тот вклад в изучение прошлого, который сделан историей женщин, вклад, который оказался возможным благодаря феминизму.

Эпилог

Женский голос

Женщин всегда сложно заставить говорить о себе. Несомненно: боги дали голос Пандоре, первой из женщин, и с того дня древний мир наполнился женскими голосами. Женщины вскрикивали, когда во время жертвоприношений забивали животных; они причитали и плакали, сопровождая на кладбище члена семьи; они участвовали в хоровых песнопениях во время праздников; они сплетничали по домам за закрытыми дверями; согласно комедиографам, они задиристо имитировали поведение граждан на собраниях, а те, кто называли себя амазонками, издавали нечленораздельные, а потому непонятные, звуки.

Но говорили ли женщины? Плач, жалобы, песнопения, сплетни, чужеземные языки – все это было доступно женщинам, но имели ли они доступ к единственному общепризнанному языку? В этой книге мы показали, как затрудняет задачу написания женской истории в античное время практически полное отсутствие текстов, написанных женщинами. Однако сохранилось несколько бесценных текстов, которые, как считается, отражают подлинные чувства женщин, и среди них мы выбрали текст, написанный христианской святой Перпетуей накануне ее мученического конца, в котором перечисляются ее страдания. Текст представляет Моника Александр.

П. Ш. П.

Перпетуя, или Самопознание

В 202 г. Септимий Север издал эдикт, запрещающий прозелитизм, как христианский, так и еврейский. В Африке, особенно в Карфагене «они арестовали молодых людей, оглашенных Ревоката и Фелициту, влачившую вместе с ним ярмо рабства; Сатурнина и Секундула; с ними Вибию Перпетую, высокорожденную, образованную, выданную замуж со всеми формальностями. Отец и мать Перпетуи были еще живы. У нее было два брата, один из которых был оглашенным, а другой — совсем еще младенец. Ей было около двадцати одного года». Оглашенные были крещены накануне ареста. «Муж, который обратил их, Сатур, сдался властям и последовал за ними в тюрьму». После допроса и «признания в своем вероисповедании», они были приговорены «к растерзанию животными» и переведены в военную тюрьму, где должны были ожидать начала игр в честь дня рождения Цезаря Геты, сына императора. Перпетуя и ее единоверцы погибли на арене, растерзанные дикими животными, вероятно, 7 марта 203 г. н.э.

Нам известно об этих событиях из анонимного современного источника, написанного на латыни; он и послужил основой для более поздней греческой интерпретации сокращенного изложения текста. Как для верующих, так и для неверующих, рассказчик привел «это последнее свидетельство постоянного проявления Святого Духа в наше время» и дал подробное описание триумфальной борьбы мучеников. Однако центральное место в его изложении занимает дословное воспроизведение слов двоих приговоренных, Сатура и Перпетуи. В источнике говорится, что свидетельство Перпетуи, великолепное и детальное, «было написано ее собственной рукой и основывается на ее впечатлениях». После молчания многих и многих, мир женщин, наконец, нашел свое выражение в письменной форме. Автобиографический фрагмент в основном описывает самое главное: окончательное торжество веры над «сопротивляющейся плотью». С ее первого разговора с отцом до ее появления перед государственным обвинителем Иларианом, Перпетуя определяет себя простыми словами: «я — христианка». Но текст, если проанализировать выраженные в нем чувства, повествует нам о тех трудностях, которые пришлось преодолеть этой молодой женщине, которая была ближе к семье, чем ее странным образом отсутствующий муж, ведь она была кормящей матерью. Она говорит о своих материнских тревогах, о сложном переплетении душевной стойкости и боли в отношениях со своим отцом. С одной стороны, она принимает свою женственность, с другой — выходит за ее пределы. Мы наблюдаем возникновение новой структуры семьи, более сильной, чем существовавшая ранее: семьи еди-

новерцев. Печальные мгновения переплетаются с радостными, остро переживаемыми и выражаемыми. В пророческих снах Перпетуя узрела другого Отца и воспрянула духом. В них седой пастух кормит ее кусками сладкого сыра, а начальник гладиаторов преподносит ей зеленую ветвь с золотыми яблоками.

Совсем иные видения предвещают ей, однако, борьбу с дьяволом, с драконом, ждущим у подножья лестницы, ощетинившимся оружием черным свирепым египтянином, с которым предстоит сразиться. Тем не менее, у нее были и видения, предвещавшие победу «во имя Иисуса Христа», когда голова врага разбивается каблуком, и приходит возмездие змею-искусителю из Эдема. Видения являют ей путь через Врата бытия к Древу жизни, к новому обретению его райских плодов. Используя мужественный образ панкратиона, атлетического соревнования, соединяющего в себе черты борьбы и бокса, в котором разрешены все виды ударов, Перпетуя видит себя «превращенной в мужчину» (*facta sum musculus*), парадоксальным образом выходя за пределы своей женской слабости. С этого момента сила вселяется в нее, даруя ей способность к видениям и пророчествам, и, в конце концов, высшую свободу слова и действия перед лицом тюремщиков, чиновников и палачей. В этих понятиях Перпетуя провозгласила ту силу, которую христианская вера в дальнейшем признает в ней и в тех, кто последовал за нею. В 354 г. н. э. имена Перпетуи и Фелициты фигурировали в календаре римских мучеников под 7 марта.

Видение Перпетуи

Мы все еще были под стражей [в Тубурбе]. Отец пытался уговорить меня нарушить мои обеты. Из любви он упрямо стремился пошатнуть мою веру. «Отец, – спросила я, – ты видишь эти вещи? Эту вазу на земле или этот кувшин?» «Я их вижу», – ответил он. И затем я спросила: «Можешь ли ты назвать эти вещи другими именами?» И он сказал: «Конечно, нет». «И я также. Я не могу назвать себя иначе: я – христианка».

Разозлясь, отец бросился на меня, как будто хотел вырвать мои глаза. Но он не пошел дальше оскорблений и потерпел поражение со всеми своими дьявольскими аргументами. Я не видела его несколько дней и благодарила за это Господа, ибо его отсутствие было облегчением для меня.

В это время мы были крещены. Вдохновленная Святым Духом, я просила у святой воды только одного: силы сопротивляться искушениям плоти.

Несколькими днями позднее нас перевели в тюрьму [в Карфагене]. Я была испугана, ибо никогда ранее я не попадала в такое мрачное место. Горестный день! Огромное число заключенных делало воздух в темнице спертым. Солдаты старались вытянуть у нас деньги. Меня невыносимо мучило беспокойство о моем ребенке. Наконец, Терций и Помпоний, благословенные диаконы, заботящиеся о нас, подкупили стражников, чтобы они разре-

шили нам проводить несколько часов в день для восстановления сил на лучшей половине тюрьмы. Все заключенные были выпущены из подземелья и им разрешалось делать все, что они хотели. Я покормила грудью моего истощенного младенца и рассказала матери о моих тревогах о нем. Я утешила моего брата обещанием отдать ему ребенка. Я была охвачена скорбью при виде того, как по моей вине страдают мои близкие. Мои тревоги привели к многодневным страданиям. Мне разрешили оставить ребенка с собой в тюрьме. Его силы быстро восстанавливались, и это облегчило мои боль и страдания. Тюрьма вдруг превратилась во дворец: я чувствовала себя здесь спокойней, чем где бы то ни было.

Накануне дня нашего сражения (со зверями) у меня было видение: я увидела диакона Помпония, стучащего в ворота тюрьмы. Я подошла и открыла их. Он был одет в белую тунику без кушака и плетеные сандалии. Он рек: «Перпетуя, мы ждем тебя, приди». Он взял меня за руку, и мы пошли по тропе, вьющейся по неровной местности. Наконец, после тяжкого пути, мы оказались, почти без сил, в амфитеатре. Он вывел меня в центр арены и сказал: «Не страшись ничего. Я с тобой и буду помогать тебе». И затем исчез.

Тут я увидела огромную толпу, кажущуюся зачарованной. Поскольку я знала, что меня приговорили отдать на съедение животным, я была удивлена, что никто не бросает меня к зверям. Ужасающего вида египтянин подошел к тому месту, где я стояла. Он и его помощники готовились к предстоящей битве. Прибыли также несколько прекрасных юношей, моих помощников и приверженцев. Меня раздели, и я превратилась в мужчину. Мои помощники стали натирать меня маслом, как обычно делалось перед битвой. Затем я увидела египтянина, движущегося ко мне по песку. И тут ко мне приблизился мужчина высокого роста, выше амфитеатра. Он был одет в пурпурную тунику без кушака и роскошные сандалии, украшенные золотом и серебром. Он нес дубинку, как у начальника гладиаторов, и зеленую ветвь с золотыми яблоками. Призвав к тишине, он произнес: «Если победит египтянин, он поразит эту женщину своим мечом. Если победит она, она получит эту ветвь». Затем он удалился. Противники сошлись и начали обмениваться ударами. Египтянин пытался схватить меня за ноги. Я ударила каблуками ему в лицо. Внезапно я поднялась в воздух и могла наносить удары, не касаясь земли. Наконец, дабы приблизить исход битвы, я схватила обеими руками египтянина за голову, упала на него сверху, и ударом каблука размозжила ему голову. Толпа ликовала, и мои сторонники пели победную песнь. Я подошла к начальнику гладиаторов и приняла ветвь. Он поцеловал меня и изрек: «Дочь моя, иди с миром». Ликуя, я направилась к Воротам бытия.

В тот момент я пробудилась ото сна. Я поняла, что буду сражаться не со зверями, а с самим Дьяволом, и я знала, что в этой битве я одержу победу».

Примечания

Новый вид истории. *Натали Земон Дэвис и Джоан Уоллас Скотт*

1 Marie-Véronique Gautier, «Les sociétés chantantes au XIXe siècle. (Chansons et sociabilité)», докторская диссертация, Университет Париж I под руководством Мориса Эгильона.

2 В нашем случае легко применить методологию анализа Мишеля Фуко. См.: *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique.* (Paris, 1961), p. 200 ff. (см. «Историю безумия» на русском языке).

3 Marguerite Yourcenar, *Carnet de Notes pour Mémoires d'Hadrien.* (Paris, 1951), I, 526.

4 Nicole Loraux, *Les expériences de Trésias. Le féminin et l'homme grec.* (Paris, 1989).

5 Renate Bridenthal and Claudia Koonz, *Becoming Visible. Women and European History* (Boston: Houghton Mifflin, 1977).

6 Jane Austen, *Northanger Abbey*, chapter 14. Пер. И. Маршака.

Образы женщин. *Паулина Шмит Пантель*

1 Плутарх. О доблести женской // Плутарх. Застольные беседы. Л., 1990. С. 263–254. Пер. с латинского Я. М. Боровского.

Часть I. Женские модели античного мира

Глава 1. Что есть богиня? *Николь Лоро*

1 Хотя Артемида устанавливает правило и в личных понятиях («I must not», в переводе Анненкова соблюдена безличная форма, в оригинале будет: «Я не должна смотреть на смерть». – *Примеч. пер.)*, но оно также является общим, как и предыдущие правила. В Греции предполагалось, что боги не имеют ничего общего со смертью, которая по определению является нечистой. В некоторых местах в английском варианте перевод Дэвида Грина сделан более буквальным, чтобы соответствовать доводам Николь Лоре.

2 *Khaire*, в добрый путь, имеет дополнительное значение «быть счастливым». Здесь Ипполит говорит Артемиде: «Будь счастлива та, что исчезает».

3 Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, 2nd edn. (Paris, 1971), II, 84–85.

4 См.: Charles Segal, «Penthée et Hyppolyte sur le divan et sur la grille», in *La musique du sphinx. Poésie et structure dans la tragédie grecque*

(Paris: La Découverte, 1987), p. 166–168. Georges Devereux, *Femme et mythe*, 2nd edn. (Paris: Flammarion, 1982), p. 42. Последний автор просто допускает, что то, что чувствует Ипполит к Артемиде, является «любовной похотью».

5 J. von Armin, *Stoïcorum veterum fragmenta*, II, 315 (fr. 1076: Chrysippus); 313, fr. 1070 (цитата из сервиевского комментария к «Энеиде» Вергилия, IV. 638); см. также: Cicero, *De natura deorum*, I, 34. *Effeminarunt, fictos*: Cicero, *De natura deorum*, II, 66, 70; Servius, ibid.

6 Clémence Ramnoux, *Mythologie ou la famille olympienne*, rev. ed. (Brionne: Monfort, 1982), p. 11.

7 Walter Burkert, *Greek Religion*, trans. John Raffan (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1985), p. 218.

8 Гесиод, Теогония, 664–667.

9 Clémence Ramnoux, «Philosophie et mythologie. D'Hésiode à Proclus», Y. Bonnefoy, ed., *Dictionnnaire des mythologies*, II, 257.

10 Аристофан, Птицы, 830–831. Слово *theos*, используемое в женском роде, заслуживает того, чтобы фигурировать при объяснении грамматических родов, который Сократ дает Стрепсиаду в «Облаках»; см.: Nicole Loraux, *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec* (Paris: Gallimard, 1989), p. 8–9.

11 Я заимствую характеристику Афины у: Paul Friedrich, *The Meanings of Aphrodite* (Chicago: University of Chicago Press, 1978). На странице 7 Фридрих относит себя к «фрейдистам (или юнгианцам)», подразумевая, что он не видит разницу между этими двумя направлениями. В данном примере он скорее юнгианец: именно Керени, вслед за Юнгом, предположил, что «греческие боги олицетворяют представления»; см.: C. G. Jung and Karoly Kerényi, *Introduction a l'essence de la mythologie* (Paris: Payot, 1974), p. 149–150.

12 Теогония, 205–206, 224.

13 Vernant, *Mythe et pensée*, II, 138–139.

14 Ibid., I, 124–170.

15 Павсаний, II, 38, 2.

16 Павсаний, VII, 22, 2. (У Павсания эти храмы называются следующим образом: Храм Геры Ребенка, храм Геры Телеи (Взрослой) и храм Геры Вдовицы. См. : Павсаний. Описание Эллады. М., 2002. Т. 2. С. 108. – *Примеч. пер.*)

17 Friedrich, *The Meanings of Aphrodite*, p. 82–85.

18 Burkert, *Greek Religion*, p. 161.

19 Giulia Sissa and Marcel Detienne, *La vie quotidienne des dieux grecs* (Paris: Hachette, 1989), p. 52.

20 См.: Jean-Pierre Vernant, «Mortels et immortels: le corps divin», in *L'individu, la mort, l'amour* (Paris: Gallimard, 1989), p. 7–39.

21 В трагедии вершина для женщин представляет собой нечто особое, а именно рост супруга. См.: Nicole Loraux, *Façons tragiques de tuer une femme* (Paris: Hachette, 1985), p. 52.

22 «Облака» (340–365) поднимают вопрос, должна ли богиня появляться в форме женщины.

23 Гомеров гимн Деметре, 275–276. [Здесь и далее все Гомеровы гимны цитируются по изд.: Гомеровы гимны / Пер. с древнегреч. Е. Рабинович. М., 1995.]

24 Гомеров гимн Афродите, 40–44; сравни с: Гомеровым гимном Гере, 2.

25 Гесиод, Труды и дни, 61.

26 Ibid., 79.

27 В начале трагедии «Ипполит» (строка 86), когда Ипполит хвастается, что он слышал (*auden*) голос богини и разговаривал с ней, хоть и не мог ее видеть, я воспринимаю это как едкую иронию Еврипида по поводу того, что ее слова скорее подходили смертному.

28 Одиссея, X, 36; XI, 8; XII, 150; XII, 449. Выражение появляется в: M. N. Nagler, «Dread Goddess Endowed with Speech», *Archaeological News*, 6 (1977): 77–85. См. русский перевод в. Вересаева: «богиней ужасною с речью людскою» (X, 136 – опечатка в тексте; XI, 8; XII, 150; XII, 449. – *Примеч. пер.*)

29 Гесиод, Труды и дни, 61–62.

30 Jean Rudhardt, «Pandora: Hésiode, *Théogonie, vers 885 à 955*», *Museum Helveticum*, 43 (1986): 231–246.

31 См. эпилог в: Nicole Loraux, *Les Enfants d'Athéna* (Paris: Seuil, 1990).

32 См.: Alcman, fr. 3, 16 Calame.

33 Гомеров гимн Афродите, 189–190.

34 Еврипид, Ион, 506–508.

35 Единственный союз между богом и смертным, который не имел отрицательных последствий, – это похищение Зевсом Ганимеда («Гомеров гимн Афродите», 200–217). Считалась ли гомосексуальность в отношениях между богами и смертными менее опасной? Другим было отношение к оной среди людей, как показывает рок Лая, «изобретателя» гомосексуальности.

36 См.: Ileana Chirassi-Colombo, «L'inganno de Afrodite», in *I labirinti dell'Eros* (Florence: Libreria delle Donne, 1984), p. 114; Stella Georgoudi, «Les jeunes et le monde animal: éléments du discours grec ancien sur la jeunesse», in *Historicité de l'enfance et de la jeunesse* (Athens, 1986), p. 228.

37 Это не является первобытным (и современным) представлением об инцесте, а древние уже высказались по этому поводу. См.: Karoly Kerényi, *The Gods of the Greeks* (London, 1977), p. 97; в схолиях к: Theocritus, XV, 64 (где можно было ссылаться только на скромность молодой девушки в присутствии ее матери), также см.: Ramnoux, *Mythologie*, p. 160, 165. Об инцесте среди богов, царей и героев см.: Sigmund Freud, *Moses and Monotheism*, trans. Katherine Jones (N. Y.: Random House, 1955).

38 Ramnoux, *Mythologie*, p. 52.

39 Пиндар, Одиннадцатая Немейская Ода, 1–2.

40 Marcel Detienne, «Puissances du mariage I. Entre Héra, Artémis et Aphrodite», Y. Bonnefoy, ed., *Dictionnaire des mythologies*, II, 65–69.

41 Илиада, XIV, 213. См. русский перевод: «Ты почиваешь в объятиях бога всемощного Зевса». – *Примеч. пер.*

42 Теогония, 928.

43 Pierre Léveque, «Pandora ou la terrifiante féminité», *Kernos* I (1988): 60. См. также: E. Simon, «Griechische Muttergottheiten», in *Matronen und verwandte Gottheiten* (Cologne, 1987), p. 160–161. В этой книге автор делает это ипостасью анатолийской и эгейской великой Богини Матери, подобно Кибеле, Матери и Рее.

44 Burkert, *Greek Religion*, p. 133–134.

45 Об Аресе и Гере см.: Илиада, V, 890–893. Вспомним, что «справедливая» мать дает жизнь сыновьям, которые похожи на своих отцов. См.: Nicole Loraux, Les mères en deuil (Paris: Seul, 1989), p. 107–114. О Гере и Гефесте см: Friedrich, *Meaning of Aphrodite*, p. 84. О Гере, дающей жизнь в одиночку, см.: C. G. Jung and Karoly Kerényi, *Introduction*, p. 98, где упоминаются Тифон, Гефест и Арес. В Илиаде находим следующие строки: «Только тебе и приятны вражда, да раздоры, да битвы! / Матери дух у тебя, необузданный, вечно строптивый, / Геры, которую сам я с трудом укрощаю словами!» (V, 891–893). – *Примеч. пер.*

46 C. G. Jung and Karoly Kerényi, *Introduction*, p. 151.

47 Гесиод, Гомеров гимн Афродите, V, 8–35.

48 Перевод В. Вересаева. Еврипид, Ипполит, 1301–1302.

49 Loraux, *Les expériences de Tirésias*, p. 263–270. C. G. Jung and Karoly Kerényi, *Introduction*, p. 151.

50 См.: Nicole Loraux, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division de sexes* (Paris: Maspero, 1981).

51 Marcel Detienne, *L'écriture d'Orphée* (Paris: Gallimard, 1989), p. 98.

52 Список двенадцати божеств см.: P. Séchan and P. Léveque, *Les grandes divinités de la Grèce* (Paris: de Boccard, 1966), p. 26; об организации *Dodekatheon* см.: Sissa and Detienne, *La vie quotidienne des dieux*, p. 181–182.

53 Burkert, *Greek Religion*, p. 119–121.

54 Vernant, *Mythe et pensée*, II, 86.

55 Clémance Ramnoux, «Les femmes de Zeus: Hésiode, Théogonie, vers 885 à 955», in *Poikilia. Etudes offertes à Jean-Pierre Vernant* (Paris: l'EHESS, 1987), p. 159.

56 Madeleine Jost, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie* (Paris, 1985), p. 308. О проблеме множественности образов см.: T. Hadzisteliou-Price, «Double and Multiple Representations in Greek Art and Religious Thought», *Journal of Hellenic Studies* 91 (1971): 48–69.

57 Pierre Brûlé, «Arithmologie et polythéisme. En lisant Lucien Gerschel», *Lire les polythéismes. I. Les grandes figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité* (Besançon; Paris, 1986), p. 35.

58 Ibid., p. 42. Курсив мой.

59 Ramnoux, «Les femmes de Zeus», p. 157–158.

60 По этому поводу читатель может проконсультироваться, прочитав различные работы по сравнительной индоевропейской грамматике. В соответствии с ней множественное число среднего рода изначально являлось собирательным существительным в форме женского рода единственного числа некоего «абстрактного» существительного. Шарль Маламу, первым привлекший мое внимание к этому феномену, предполагает, что для решения такой сложной и фундаментальной проблемы было бы важно посмотреть и сопоставить другие грамматики, помимо индоевропейской, поскольку вопрос этот касается общей лингвистики.

61 *Теогония*, 976: *theaon phulon*. «Сообщества богов» могли быть мужского рода: Burkert (*Greek Religion*, p. 173) приводит в этой связи несколько примеров, однако все они – о неких мужских коллективах, которые оказываются сравнительно недавно образованными, так что их связь с Матерью заставляет видеть их только обслуживающими женские божества.

62 Brulé, «Arithmologie et polythéisme», p. 41.

63 О «Матерях» Гете см.: W. Granoff, *La pensée et le féminine* (Paris: Minuit, 1976), p. 130–131.

64 Гесиод, Труды и дни, 764; Пиндар, Восьмая Олимпийская Ода, 106.

65 Гесиод, Труды и дни, 200, 102–104.

66 Burkert, *Greek Religion*, p. 125.

67 Marcel Detienne, *L'écriture d'Orphée* (Paris: Gallimard, 1989), p. 89–90.

68 Vernant, *Mythe et pensée*, II, 87–88.

69 «Гомеров гимн Афродите», 97–98; Каллимах, «Гимн к острову Делосу», 82–85.

70 «Гомеров гимн Афродите», 257.

71 Жан Губер в своем французском переводе гимна неправильно переводит «тех женщин» как «богинь» в строке 259.

72 Каллимах, На омовение Паллады, 85–86.

73 Гомеров гимн Афродите, 253. О переходном статусе нимф, как главной темы гимна (связь божественного с человеческим, бессмертного со смертным) см.: V. Pirenne-Delforge, «Conception et manifestations du sacré dans l'Hymne homérique a Aphrodite», *Kernos* 2 (1989): 193.

74 Теогония, 159.

75 Хоэфоры, 45.

76 Это взгляд из: A. Dieterich, *Mutter Erde* (1925; rpr. Stuttgart: Teubner, 1967), p. 54.

77 Платон, Менексен, 237e–238a; формула цитируется по: Loraux, *Les enfants d'Athéna*, p. 89, n. 71; Erich Newmann, *The Great Mother. An Analysis of the Archetype*, trans. R. Manheim (London: Routledge and Kegan, 1985), p. 51; и прежде всего: J. J. Bachofen, *Myth, Religion and Mother Right*, trans. R. Manheim (Princeton: Princeton Up, 1967), p. 132 (он цитирует юриста Жака Кюжаса (Cujas. VI, 219e): *mater enim est similes solo, non solum simile matri*) и p. 195 (где фраза появляется без кавычек в процессе аргументации).

78 Loraux, *Les enfants d'Athéna*, p. 89, n. 71

79 J. Przyluski, *La Grande Déesse. Introduction à l'étude comparative des religions* (Paris: Payot, 1950), p. 31 ; Pierre Lévеque, *Les premières civilasations. I. Des despotismes orientaux à la cité grecque* (Paris: PUF, 1987), p. 16.

80 Neumann, *Great Mother*, p. 51; M. Gimbutas, «The Earth Fertility Goddess of Old Europe», *Dialogues d'Histoire ancienne* 13 (1987): 23; и особенно: Bachofen, *Myth, Religion and Mother Right*, p. 80.

81 Еврипид, Финикиянки, 685–686.

82 Bachofen, *Myth, Religion and Mother Right*, p. 80, 86–87; Simon, «Griechische Muttergottheiten», p. 164–165. Другим известным обобщением является объединение и идентификация Пандоры с землей. См. самую недавнюю публикацию наблюдений на эту тему у: Lévеque, «Pandora», p. 56–57.

83 Jung and Kerényi, *Introduction*, p. 156; см. также: Burkert, *Greek Religion*, p. 159.

84 Burkert, *Greek Religion*, p. 175; Simon, «Griechische Muttergottheiten», p. 164. В последней работе предполагается различие между *Ge* как символом Земли Аттики и *Gaia* как первопричиной в «Теогонии» и философских дискуссия.

85 Loraux, *Les enfants d'Athéna*, p. 66–67, 130.

86 Павсаний, IX, 25, 3.

87 Обсуждая содержание рельефов в Спартанском музее, которые, вероятно, куда более позднего времени (I в. н. э.), Жюльетта де ла Женьер приписала Великой Матери те особенности, которые археологическая традиция приписывает Елене: Juliette de la Genière, «Le culte de la Mère des Dieux dans le Péloponnèse», *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*.

88 Павсаний, X, 12, 10.

89 Solon, fr. 36 West, lines 4–5.

90 Burkert, *Greek Religion*, p. 45.

91 Для дальнейшего понимания нам следует подождать издания книги Филиппы Борго (Philippe Borgeaud), посвященной Матери, которую готовит издательство Seuil.

92 Lévеque, *Les premières civilasations*, p. 9–10, 14.

93 См., например, Przyluski, *La Grande Déesse*, p. 23, n. 79; и Lévеque, *Les premières civilasations*, p. 16.

94 См.: Bachofen, *Myth, Religion and Mother Right*, p. 27 (большой сосуд); Neumann, *Great Mother*, p. 39, 42, 43 (женщина=тело=сосуд= мир), 44; Gimbutas, «The Earth Fertility Goddess of Old Europe»; Pierre Lévеque, *Colère, sexe, rire. Le Japon des mythes anciens* (Paris: Belles Lettres, 1988).

95 В «Теогонии» Уран из ненависти к своим детям прячет их всех внутри Земли, «не выпуская на свет», так что «с полной утробою тяжко стонала Земля-Великанша» (154–160). У Бахофена, так же как и у Немана (*Great Mother*, p. 25), можно найти идею о том, что именно «женское» всегда упорно притязает на все, что выходит из него и окружает его, и поглощает его как внутренняя субстанция, так что все, рожденное от женского, принадлежит *и* одновременно подчиняется ему.

96 Заметим то, что Неман (*Great Mother*, p. 62–63) критикует Бахофена, для которого мужчина при матриархате является сеятелем семян: «Великий Сосуд производит свое собственное семя; оно — по роду отца».

97 По этому поводу см. Главу 10 «Создание мифа о матриархате», написанную Стеллой Георгиду.

98 Bachofen, *Myth, Religion and Mother Right*, p. 76–78.

99 Neumann, *Great Mother*, p. 120–146, 147–208.

100 Lévеque, *Colère, sexe, rire*, p. 40. Левек приписывает данному концепту особые юнгианские корни, что без сомнения верно: Мать ужасна, потому что она и другие, близкие к ней, являлись жертвами сексуального насилия.

101 Еврипид, Гераклиды, 771–772.

102 Павсаний, V, 3, 2.

103 Jung and Kerényi, *Introduction*, p. 151.

104 Hubert Petersmann, «Altgriechischter Mutterkult», in *Matronen und Verwandte Gottheiten* (Cologne: Rudolf Habelt, 1987), p. 171, 173.

105 Burkert, *Greek Religion*, p. 179.

106 Neumann, *Great Mother*.

107 Я заимствую здесь фразу из: M. Moscovici, *Il est arrivé quelque chose. Approches de l'événement psychique* (Paris: Ramsay, 1989), p. 76–79. (из дискуссии о матерях как проблеме дебатов между Фрейдом и Юнгом).

108 Neumann, *Great Mother*, p. 11.
109 Ibid., p. 293.
110 Ibid., p. 11.
111 Ibid., p. 95.
112 Bachofen, *Myth, Religion and Mother Right*, p. 71.
113 Lévêque, *Colère, sexe, rire*, p. 110–111.
114 Neumann, *Great Mother*, p. 309.
115 См.: Loraux, *Les mères en deuil*, p. 78–84.
116 Александра Диму указывает, что *theos* вытеснил форму *thea* не только в винительном падеже, но также и в относительных конструкциях: *toin theoin*, например, вытеснил *tain theain*.
117 Petersmann, «Altgriechischter Muetterkult», p. 173, 184; см. также: Jung and Kerényi, *Introduction*, p. 173.
118 См.: L. Kahn-Lyotard and Nicole Loraux, «Mythes de la mort», in Yves Bonnefoy, *Dictionnaire des mythologies* (Paris: Flammarion, 1981), II, p. 121–124.
119 Simon, «Griechische Muttergottheiten», p. 157.
120 Burkert, *Greek Religion*, p. 161. О реорганизации, вероятно, относящейся к более позднему времени, аркадских культов вокруг обеих богинь см.: Jost, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, p. 297–301, and Madeleine Jost, «les grandes déesses d'Arcadie», *Revue des études anciennes* 72 (1970): 141.
121 См.: Friedrich, *The Meanings of Aphrodite*, p. 46–47, n. 11.
122 Przyluski, *La Grande Déesse*, p. 29, n. 79; Neumann, *Great Mother*, p. 170; Friedrich, *The Meanings of Aphrodite*, passim; Lévêque, «Pandora», p. 60–61.
123 Marie Delcourt, *Légendes et cultes de héros en Grèce* (Paris: Presses Universitaires de France, 1942), p. 88, 100; *L'oracle de Delphes* (Paris: Payot, 1955), p. 139.
124 См.: S. G. Kapsomenou, *Deltion* 19 (1964): 24 (col. 18): «Земля, Мать, Рея и Гера есть одно... Ее называли Деметрой, более того, так же, как и Ге, Матерью – двумя именами, которые составляют одно». A. Henrichs, «Die Erdmutter Demeter (P. Derveni und Eurip. Bakch. 275 f.)», *Zeitschrift fuer Papyrologie und Epigraphik* 3 (1968): 111–112. Здесь сравнивается этот текст с отрывком из «Вакханок», где Кадм и Тересий, только что принявшие религию Диониса, дают ту же этимологию и отмечают, что этимология Деметры/Ге Матери таким образом предвосхищает стоицизм, которому ее часто приписывают.
125 Petersmann, «Altgriechischter Muetterkult», p. 172.
126 Przyluski, *La Grande Déesse*, p. 29, n. 79; Lévêque, *Colère, sexe, rire*, p. 37, 66.
127 Moscovici, *Il est arrivé quelque chose*, p. 317–318, n. 107 (по поводу находки Ференци «Бог Мать позади Бога Отца»).
128 Burkert, *Greek Religion*, p. 46.
129 Ibid., p. 11–12, 14.
130 «Богини матери, вероятно, появились на завершающей стади матриархата, чтобы компенсировать снизившуюся важность матери» (Sigmund Freud, *Moses and Monotheism*).
131 Moscovici, *Il est arrivé quelque chose*, p. 88; о подозрительном отношении Фрейда к Великой Богине см. p. 345–346.
132 Nicole Loraux, *Les expériences de Tirésias. Le feminin et l'homme grec* (Paris: Gallimard, 1989), p. 219–231.

133 Madeleine Biardeau, *L'hindouisme. Anthropologie d'une civilasation* (Paris: Flammarion, 1981), p. 136.

134 Ibid., p. 55, 150.

135 Ibid.

136 Хотя между греческими городами существовали заметные различия, я не буду о них здесь говорить.

137 Я в основном полагаюсь на: Clémence Ramnoux, *Mythologie ou la famille olympienne*, rev. ed. (Brionne: Monfort, 1982), – работу, которая цитируется не так часто, как следовало бы, возможно по причине недостатка сносок и связанного с ним «ненаучного» вида.

138 Илиада, XIV, 260, 261.

139 Clémence Ramnoux, *La Nuit et les enfants de la Nuit dans la tradition grecque* (Paris: Flammarion, 1959), p. 23.

140 Это рождение по чистому делению отличается от роста внутри земли.

141 Ramnoux, *La Nuit*, p. 64.

142 Ibid., p. 25.

143 Ibid., p. 52.

144 Эсхил, Агамемнон, 170–173.

145 Ramnoux, *Mythologie*, p. 27–29.

146 Ibid., p. 165.

147 *Phradmosuneisin* (Теогония, 884). О Гее, Зевсе и *phrazein* см.: A. Iriarte, *Las redes del enigma. Voces femininas en el pensaimento griego* (Madrid: Taurus, 1990), p. 38–39.

148 Эсхил, Хоэфоры, 148.

149 Ramnoux, *Mythologie*, p. 50.

150 Detienne, «Puissances du mariage», *L'écriture d'Orphée*, p. 40.

151 Detienne, *L'écriture d'Orphée*, p. 33; Ramnoux, «Les femmes de Zeus», p. 160 (and 156).

152 Ramnoux, *Mythologie*, p. 50.

153 Ibid., p. 56.

154 Walter Otto, *Les dieux de la Grèce. La figure du devin au miroir de l'esprit grec*, trans. C.-N. Grimbert and A. Morgant (Paris: Payot, 1981), p. 50, 41.

155 Ibid., p. 177.

156 Ibid., p. 72, 283.

157 Эсхил, Эвмениды, 428.

158 Otto, *Les dieux de la Gruce*, p. 158 (эта этимология бесконечно повторяется сторонниками культа Великой Богини: Посейдон, говорят, был мужем (posis) Do, Dos, Deo, то есть Деметры, понимаемой как одно из имен Земли). См.: Petersmann, «Altgriechischter Muetterkult», p. 175–177; и замечания у: Burkert, *Greek Religion*, p. 136.

Конструируя гендер

1 Другие аспекты рассматриваются в работе: Danielle Gourevitch, *Le triangle hippocratique dans le monde gréco-romain* (Rome: BEFAR, 1983), и *Le mal d'être femme* (Paris: Les Belles Lettres, 1984); Aline Rousselle, «Observation féminine et idéologie masculine: le corps de la femme d'après les médecins grecs», *Annales*,

Economies, Sociétés, Civilisations 1980, p. 1089–1115 и *Porneia* (Paris: Presses Universitaires de France, 1983).

Глава 2. Философия пола Платона и Аристотеля. *Джулия Сисса*

1 Philo of Alexandria, *De opificio mundi,* 165. Я признательна Френсис Шмидт за то, что она обратила мое внимание на ряд отрывков в сочинении Филона, касавшихся половой коннотации психологических и когнитивных функций. Эти вопросы были исследованы мною в работе: G. Sissa, «Il segno oracolare. Una parola divine e femminile», *Il mondo classico. Percorsi possibili* (Ravenna, 1985), p. 244–252.

2 См.: H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité* (Paris: Seuil, 1950), p. 50.

3 Plato, *Republic*, II, 377. Сократ рассматривал возможность исправления тех мифов, которые матери и няньки рассказывали детям, так как «большинство из того, что им говорится сегодня, следует выбросить».

4 Plato, *Symposium*. 209a–c. Платон цит. по: Plato, *The Collected Dialogues*, ed. by E. Hamilton and N. Cairns (N. Y.: Pantheon, 1963).

5 Ibid., 212a.

6 Ibid., 206d.

7 Ibid., 206d–e.

8 Несомненно, здесь есть определенная подмена, как считает Николь Лоро: N. Loraux, *Les expériences de Tirésias* (Paris: Gallimard, 1989), p. 21. Как отмечает П. Дюбуа, здесь можно проследить, возможно, и присвоение философом женской способности к деторождению: P. DuBois, *Sowing the Body: Psychoanalysis and Ancient Representation of Women* (Chicago, 1988), p. 169–183.

9 Plato, *Republic*, VI, 490a–b.

10 Plato, *Phaedrus*, 251.

11 Plato, *Theaetetus*, 160e.

12 О майевтике см.: M. Burnyeat, «Socratic Midwifery, Platonic Inspiration», *Bulletin of the Institute for Classical Studie.* 24 (1977): 7–16. Во время работы над книгой по этой проблеме я опубликовала предварительные выводы в работе: *Sissa G.* «La loi dans les âmes», *Le Temps de la réflexion* 6 (1985): 49–72.

13 Philo of Alexandria. *De opificio mundi,* 76.

14 Ibid., 152.

15 Jacquard, *Moi et les autres* (Paris, 1983), p. 26.

16 Bocquet, «Espèce biologique», *Encyclopaedia Universalis*, 6, p. 545–548. Определение вида заимствовано у Эрнста Мейра.

17 Определяя вид с использованием морфологического критерия, мы сталкиваемся с проблемой полового диморфизма, который в ряде случаев маркируется таким образом, что индивидуумы разных полов оказываются принадлежащими к различным типам.

18 См.: P. Pellegrin, «Aristotle: A Zoology without Species». *Aristotle on Nature and Living Things* (*Essays in Honor of David M. Balme,* ed. by A. Gotthelf (Pittsburh; Bristol, 1985), p. 95–115.

19 Plato, *Statesman*, 262c–263a. (Цитата Платона приведена в переводе С. Я. Шейман-Топштейн: *Платон.* Государство. Законы. Политик / Предисл. Е. И. Темнова. М.: Мысль, 1998. С. 725. — *Примеч. пер.*)

20 Plato, *Republic*, V, 450d.
21 Ibid., 452b–c.
22 Ibid., 453e–455e.
23 Ibid., 455c–d. (Цитата Платона приведена в переводе А. Н. Егунова: *Платон.* Государство. Законы. Политик / Предисл. Е. И. Темнова. М.: Мысль, 1998. С. 725 – *Примеч. пер.*)
24 Ibid., 455d. (Слова Главкона приведены в переводе А. Н. Егунова: *Платон.* Государство. Законы. Политик / Предисл. Е. И. Темнова. М.: Мысль, 1998. С. 725 – *Примеч. пер.*) См. также: M. Canto, «Le livre V de la République: les femmes et les platoniciens», *Revue Philosophique* 3 (1989): 378–384.
25 Социальные группы, ответственные за биологическое воспроизводство, не признаются. Понятие родства примеияется для признания возрастных групп. Цели классификации заставляют составить единую генеалогическую линию.
26 См.: P. Pellegrin, «Aristotle: A Zoology without Species», *Aristotle on Nature and Living Things* (*Essays in Honor of David M. Balme*), ed. by A. Gotthelf (Pittsburh; Bristol, 1985), p. 95.
27 Aristotle. *Metaphysics*, IV, 28, 1024a, 29–30.
28 Plato, *Symposium*, 192a.
29 Plato, *Timaeus*, 42b, 92e.
30 Hesiod, *Theogony*, 589 ff.
31 См.: N. Loraux, «La race des femmes et quelques unes de ses tribus», *Arethusa* 11 (1978): 43–89.
32 См. исчерпывающий обзор, составленный П. Жюде де ла Комбом, Д. Роле и А. Лерну для коллоквиума «Гесиод», организованного в октябре 1989 г. Центром филологических исследований города Лилля. Авторы справедливо утверждают, что появление женщины было вызвано желанием мужчины.
33 Важность отсутствия непрерывности, вызванное появлением женщины, было подчеркнуто П. Пуччи: P. Pucci, «Il mito di Pandora in Esiodo», *Il mito greco. Atti del convegno internazionale.* Urbino 7–12 maggio 1973, ed. by Bruno Gentili and Gino Paioni (Rome, 1977), p. 207–229.
34 На этом настаивает Жан Рюдар, отрицая даже, что Пандора была первой женщиной: J. Rudhart. «Pandora: Hésiode et les femmes», *Museum Helveticum* 43 (1986): 231-246.
35 Aristotle, *Metaphysics*, 1024a, 29–30.
36 Ibid., X, 1058a: «Могут спросить, почему женщина не является отличным от мужчины видом, женщина и мужчина – это противоположности, а их специфические отличия – противоречия».
37 Aristotle, *On the Generation of Animals* (GA), 716b 32.
38 Ibid, 716a 17–25.
39 Об этом см.: G. Sissa. «Il corpo della donna», G. Sissa, S. Campese, P. Manuli. *Madre Materia* (Turin, 1983).
40 Aristotle, *On the History of Animals* (HA), 638b 7–24.
41 Aristotle, *On the Parts of Animals* (PA), 653a 27–b3.
42 Aristotle, GA, 728a 17–25.
43 Ibid., 775a 16–22.

44 Ibid., 775a 14–16.

45 Ibid., 728a 17–25.

46 Данное отличие качественной разницы от аналогии кажется мне настоящим результатом критики дихотомии, потому что аналогия делает возможным создание системы групповых соответствий (PA, 645b ff.) Как показывает Пеллегрен, Аристотель классифицирует не самих животных, а их органы. И именно аналогия позволяет ему представить себе классификацию, основанную на взятых вместе органах и их функциях в большей степени, нежели в качестве последовательных дихотомий.

47 Aristotle, GA, 738a–b.

48 Ibid., 716a 5.

49 Как сказала бы Франсуаза Эритье-Оже, которая интерпретировала идеи Аристотеля в свете африканских биологических теорий.

50 G. Sissa, «Il corpo della donna», G. Sissa, S. Campese, P. Manuli. *Madre Materia*. Turin, 1983.

51 Aristotle, GA, 740b 18–25.

52 Hippocrates, *On Generation*, IV, 1 ff.

53 Pseudo-Demosphenes, *Contra Macartatos*, 51.

54 Aristotle, GA, 767b 16–24.

55 Ibid., 767b 29–30.

56 Ibid., 768a 1–9.

Женщины и закон

1 Место женщин в законодательных кодексах эллинистического периода исследуется в работе: Claude Vatin, *Recherches sur le marriage et la condition de la femme mariée a l'époque hellénistique* (Paris: de Boccard, 1970); Joseph Mélèze Modrzejewski, «La structure juridique du mariage grec», *Scritti in onore di Orsolina Montevecchi*. (Bologna, 1981), p. 231–268; Sarah Pomeroy, *Women in Hessenistic Egypt* (N. Y.: Schocken, 1984).

Глава 3. Разделение полов в римском законодательстве. *Ян Томас*

Римские правовые источники цитируются в сокращенном виде:

CJ. Кодекс Юстиниана; сначала, к которому относится данный закон, а затем дата закона (напр., Septimius Severus and Caracalla, CJ 3, 28, 3, a.197);

CT. Кодекс Феодосия (такой же порядок, что и в случае Кодекса Юстиниана);

D. Дигесты. Там, где необходимо, ссылки на Дигесты начинаются с указания на автора текста и название сочинения, затем следует номер книги, из которой компиляторы его взяли (напр., Ulpian. Commentary on Sabinus. 1. 1, D.I, 5, 10);

FV. Ватиканские фрагменты.

Gaius. Институции Гая;

I. Институции Юстиниана;

SP. Сентенции Павла;

Ulp. Правила Ульпиана.

1 P. Legendre, *L'inestimable objet de la transmission. Etude sur le principe généalogique en Occident* (Paris, 1985), p. 41 ff.

2 Ulpian, *Commentary on Sabinus*, 1.1, D.28, 2, 6, 2.
3 Paul, D.22, 5, 15, 1.
4 Ulpian, *Commentary on Sabinus*, 1.1, D.1, 5, 10.
5 Теория физических отклонений берет свое начало в представлениях о «произвольных телесных недостатках» (то есть увечьях), которые рассматривались в Декрете Грациана, Ч. I, различие 55 в связи с другими «постоянными» препятствиями, равным образом физическими и юридическими. Смотри Bartolomeo Ugolinus, *Tractatus de irregularitatibus* (Venice, 1601) и Кодекс канонического права, правило 1040 и далее.
6 Pliny, HN, 7, 34; Galen, *Definitiones medicae*, 478 – Kuhn, *Medicorum graecorum opera quae extant*, XIX (Leipzig, 1830), p. 453.
7 Titus Livius, 27, 37, 5 в 207 г. до н. э. и 31, 12, 8 в 200 г.; множество примеров относящихся к периоду между 142 и 95 гг. до н. э. приведено у Юлия Обсеквенга (главы 81, 86, 92, 94, 96, 106, 107, 110).
8 Эти различия полов сочетались с метафорами прядения (см. статью Джона Шейда в: *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, 5th sec., 1985–1986, p. 443 ff.) и ярма (Сервий, *Комментарии к Энеиде*, IV, 16; Isidore, *Etymologies* 9, 7, 9, 19).
9 Cicero, *De Offic.* I, 17, 54; Columella De re rust. XII, praef., I; Ulpian. D.1, 1, 1, 3; I, 1, 2, pr.; Modestinus D.23, 2, 1.
10 Величие матроны: Afranius, *comica*, fr. 326 (3-е изд. Ribbeck); Titus Livius, 32, 2, 8; Донат. Комментарии к Энеиде, IX, 185.
11 J. Gaudemet, «Le statut de la femme dans l'Empire romain», *La femme* (антология Общества Жана Бодена). XI (Brussels, 1959), p. 191–222; S. Pomeroy, «Goddesses, Whores, Wives and Slaves», *Women in Classical Antiquity* (N. Y., 1975); G. Fau, «*L'émancipation féminine dans la Rome antique*» (Paris, 1978); J. A. Crook, «Feminine Inadequacy and Senatusconsultum velleianum», *The Family in Ancient Rome*, ed. Beryl Rawson (Ithaca, N. Y., 1986), p. 83–91.
12 P. Gide, *Etude sur la condition privée de la femme* (Paris, 1986).
13 Pierre Vidal-Naque, *Le chasseur noir. Formes de pensee et formes de societe dans le monde grec* (Paris, 1981), p. 26.
14 Nicole Loraux, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes.* 2nd ed. (Paris, 1984). О включении женского в греческую концепцию мужественности см.: Nicole Loraux. *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec* (Paris, 1989). Введение (С. 7–26) является методологическим манифестом большого значения, содержащим обоснование понятия сексуальности для вычленения и анализа представлений мужчин об их сексуальной природе (и не только в отношении греков).
15 Fau L. *L'émancipation feminine.*
16 Ульпиан. Комментарии к эдикту. I, 146, D.50, 16, 195. Смотри также D.50, 16, 56, 1 и Комментарии Помпония к Квинту Муцию, D.50, 16, 22. Обзор компиляторами Дигест семантических значений, озаглавленный «О значении слов» (5, 16), открывается кратким фрагментом из Ульпиана: «Выражение «если кто-нибудь» включает как женщин, так и мужчин». Средневековая юридическая мысль начинала рассуждение с этого текста: смотри Большую глоссу Аккурсия – «Мужской пол включает в себя женский, поскольку

он превосходит его в доблести». Интерпретация гуманистов также отталкивалась от этого места: смотри имеющую большое значение экзегезу Иоганна Годдеуса в его Комментарии на Дигесты, 50, 16 (Herborn, 1608). Об этой экзегезе чиаем: E. Koch, «Vom Versuch, die Frage ob die Weiber Menshen sein, oder nicht, aus den Digesten zu beantvorten», *Rechtshistorisches Journal* (Frankfurt, 1982), I, 171–179.

17 Приобретение *patria potestas* в момент смерти предка, обладающего таковой властью – D.50, 16, 195, 2.

18 Yan Thomas, «Le ventre: Corps maternal, droit paternal», *Le genre humain.* 14 (1986): 211–236.

19 Gaius 3, 4.

20 Gaius 3, 2; *Berlin fragments*, 2 (P. Girard. Textes de droit romain, 7th ed. (Paris, 1967), p. 409.

21 Gaius 3, 26; Помпоний. Комментарии к Сабину, I, 4, D.38, 6, 5pr.; I. 3, 1, 9.

22 R. P. Saller, «*Patria potestas* and the Stereotype of the Roman Family», *Continuity and Change* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), I, p. 7–22. На странице 19 утверждается, что так как правило более не применялось, не было необходимости в период Империи изменять старое правило patria potestas.

23 «Реализация» отцовской власти была предметом очень продуктивной дискуссии, касающейся вопроса, с какой частотой «право жизни и смерти» применялось в реальной жизни. О бессмысленности применения «парового катка» социологической интерпретации см.: P. Legendre, *Le désir politique de Dieu* (Paris, 1988), p. 63–103.

24 Yan Thomas, «*Vitae necisque potestas.* Le père, la cité, la mort», *Du Châtiment dans la cité* (Rome: Ecole Française de Rome, 1984). P. 499–548; «Remarques sur la juridiction domestique à Rome», *Stratégies familiales dans le monde antique*, ed. J. Andreau (Rome: Ecole Française de Rome, 1990).

25 Неразделенные родственные группы сосуществовали наряду с агнатической семьей с древнейших времен. См.: P. Moreau, «La terminologie latine et indoeuropéenne de la parenté et le système de parenté et d'allience à Rome: questions de méthode», *Revue des Etudes Latines.* 1979, p. 41–53.

26 Законы двенадцати таблиц, V, 4; Gaius 3, 1–8; D.38, 16, титул «О своих законных наследниках».

27 Законы двенадцати таблиц, V, 4; Gaius 3, 9–17; Ulp., II, 4.

28 Gaius 3, 14; I. 3, 2, 5; SP 4, 8, 20; Ulp., 26, 6; Gaius 3, 9–17; Ulp., II, 4.

29 «Естественное» происхождение как основаиие законного происхождения после прекращения *patria potestas: Tabula Hebana* (*Année épigraphique*, 1949. no. 164), 1.2; ср.: *Tabula Sairensis* (*Zeitschrift für Papirologie und Epigraphik*. no. 55, 1984), Frag. I, 1. 20. В этом тексте следует читать «*Patris ejus naturalis, fratris*», а не как полагает издатель X. Гонсалес «*Patris ejus, naturalis fratris*»); D.1, 7, 1; 28, 2, 23; 50, 16, 195, 2 etc.

30 Gaius 2, 161 (ср.: 1, 104; 3, 43; 3, 51); D.38, 16, 3; Диоклетиан и Максимиан, CJ 8, 47, 5, a.291; 1, 1, 11, 9.

31 Gaius 1, 104.

32 Gaius 2, 161.

33 Gaius 3, 24 (ср.: 3, 3); I. 1, 3, 3 pr.

[34] Кровными родственниками считались находящиеся под одной и той же *potestas* или освободившиеся из под нее в одно и тоже время, или родившиеся после смерти или пленения отца (ибо тогда в первом случае власть отца фиктивно продлевалась вплоть до момента рождения, во втором – временно приостанавливалась и утверждалась вновь с момента обретения гражданства). Ульпиан. Комментарии к Сабину, 1. 12; D.38, 16, 1, 10.

[35] D.38, 16, 8, ср.: 38, 8, 1, 8; 38, 16, 6.

[36] D.50, 16, 195, 2.

[37] *Rhetoric to Herennius*. 1, 3, 23; Квинтилиан. Воспитание оратора, 7, 8, 6; 8, 6, 35.

[38] Убийство *parens*, отца или матери: Festus, p. 174 (Lindsey ed.); Plautus. *Epidicus*, v. 449; Priscianus. *Gram. Inst*. 5, 56. О наказании за убийство матери: *Rhetoric to Herennius*. 1, 3, 23; Tacitus. *Annals*, 13, 21, 2; 14, 8, 5.

[39] D.25, 3, 5: «Давайте рассмотрим вопрос, должны ли дети обеспечивать пищей только своих отцов, дедов, прадедов и других родственников по мужской линии со стороны отца, или они также должны обеспечить пропитанием свою мать и родственников по материнской линии. Судья должен применить свою власть во всех случаях в пользу всех страдающих от нужды и болезни. И поскольку обязательства проистекают из равенства и привязанности к тем, с кем связаны кровью (*caritate sanguinis*), судья должен проявить справедливость к просьбам всех просящих».

[40] D.2, 4, 4, 1-2; «Претор провозглашает «Никто не должен преследовать своих parens по суду без моего дозволения». В данном случае parens должно быть восприняло как относящееся к обоим полам».

[41] D.27. 10, 4; 37, 15, 1.

[42] Свидетельства: *Lex Julia* Августа – D.22, 5, 4; муниципальный закон колонии *Genetiva Julia* (период Цезаря), глава 95 (в *Fontes juris Romani Antejustiniani* I, p. 187). То же самое определение недифференциированного родства имеется в законе Гая Гракха между 123 и 121 гг. до н. э. (FIRA I, p. 90, I. 20).

[43] Suet. Galba, 2: предки с обеих сторон были представлены в атриях знатных семей (и, следовательно, во время общественных похорон). Гальба проследил материнскую линию до Пасифаи, жены Миноса. Обзор (*stemmata*) родственных связей, которые использовали юристы, включал обоих родителей. Внешний вид stemma, с проводимыми линиями (*lineae*, D.38, 10, 9) и ветвями (*ramusculi*, Isidorus. *Etymologies*. 9, 6, 29) – смутное напоминание, реминисценция тех «линий», которые связывали нарисованные изображения предков (Plin. NH, 35, 2). Их Цицерон называл «извилистыми линиями stemmata» (*De beneficiis*. 3, 28, 2). Мы должны предположить, что в нарисованных stemmata знатных семей были представлены женщины и родственники матери. Как мы знаем, они присутствовали на используемых юристами диаграммах, которые возможно выросли из изображений stemmata.

[44] Императорские дипломы изучал E. Volterra, «Tollere liberos», *Festschrift F. Schulz* (Weimar, 1951), I, 388–398; «Ancora sul tema di tollere liberos», *Jura* 3, 1951, p. 206–217.

[45] P. Moreau, «Structures de parenté et d'alliance à Larinum d'apres le Pro Cluentio», *Les «bourgeoisies» municipales italiennes aux IIe et Ie siecles avant J. C.* (Naples, 1983), p. 99–123, особенно 121 ff.; «Patrimonies et successions à Larinum

(Ier s. av. J. C.)», *Revue historique de droit français et étranger.* 1986, p. 169–189. S. Dixon, «Family Finances: Terentia and Tullia», *Family in Ancient Rome*, ed. E. Rawson, p. 93–119.

46 Практика, зафиксированная у Цицерона: *De finibus*, 2, 55; 2, 58; *Pro Cluentio* 7, 21.

47 О приданом Теренции смотри свидетельство Плутарха (Плутарх. *Цицерон*, 8, 2); о приданом Туллии – Cic. Ad Att. II, 23, 3; II, 25, 3. О размере приданого у риских аристократов периода республики – I. Shatzman, *Senatorial Wealth and Roman Politics* (Brussels, 1985), p. 413 ff.

48 S. Dixon, *The Roman Mother.* London; Sydney, 1988; J. A. Crook, «Women in Roman Succession», Rawson. *Family in Ancient Rome*, p. 58–82.

49 См. часть «О порядке наследования по законам о передаче собственности» в D.38, 15.

50 D.38, 8, 1,9; 38, 8, 2; 38, 8, 4; 38, 8, 8.

51 См. сноску 21.

52 D.38, 16, 13.

53 О немедленном характере наследования по мужской линии см.: Paul, *Commentary to Sabinus*, 1.2, D.28, 2, 11; Gaius, 2, 161; Ulpian, *Commentary to sabinus*, 1.6, D.29, 2, 6, 3. О «древнем наследовании» см.: P. Voci, *Diritto ereditario romano*, 2nd ed., Milan, 1967 I, p. 516–576.

54 Например, завещание Динэи Ларинуму (Moreau, *Patrimoines et successions*, P. 184) в пользу своих сыновей и внуков; или завещание Цезении (Cicero, *Pro Caecina*, 17) в пользу своего мужа. Мурдия завещала имущество сыновьям в равных долях, равную долю своей дочери и сумму денег мужу в дополнение к приданому (FIRA III, № 70, p. 219, I в. н. э.) Уммидия Квадрата, пережившая своих детей, завещала своему внуку две трети своего состояния и одну треть своей внучке (Плиний Младший, *Письма*, VII, 24, 2), в то время как жена Аквилия Регула завещала имущество сыновьям при условии, что они будут освобождены из-под власти отца (Плиний, *Письма*, IV, 2,2. См: D. Dalla. *Praemium emansipationis*. Milan, 1983.

55 Marcellus, *Digest* 1.3, D.5, 2, 5; cf. Pipinian D.5, 2, 16.

56 Завещание было признано недействительным Августом: Valerius Maximus 7, 7, 4; о Курианусе, исключенном из завещания матери см: Плиний, *Письма*, 5, 1.

57 Cicero, *Pro Cluentio*, 14, 45; cf. *Pro Caecina*, 17: молодой Фульциний завещал завещал все имущество отца своей матери.

58 CJ 3, 28, 28.

59 D.5, 2, 5; 5, 2, 16; 5, 2, 18; CJ 3, 28, 1 (a.193); 3, 28, 3 (a 197). О недействительности завещаний детей по искам матерей см.: Quintilian, *Oratorical Institutions*, 9, 2, 34; CJ 3, 28, 17 (a.287): 3, 28, 17

60 Септимий Север и Каракалла: CJ, 3, 28, 3, a.197; cf. SP 4, 5, 2; D.5, 2 6 pr.; 38, 8, 1, 9.

61 *Praeterire:* Valerius Maximus 7,7,4; D.5, 2, 5; D.5, 2, 18; SP 4, 5, 2; Берлинские фрагменты 8 и 8а (Girard, *Textes*, p. 410). Это относится к сыновьям, освобожденным из-под отцовской власти и не упомянутым в завещании. CJ 3, 28, 17 (*praeterita*). *Neglegere:* CJ 2, 28, 3. Отсутствие форм было только de jure, но

ничто не мешало матери написать о лишении наследства. См.: Quintilian, *Oratorical Institutions*, 9, 2, 34, также Плиний, *Письма*, 5, 1, 1: *exheredato filio*. Такое упоминание о лишение наследства в материнском завещании не имело в то время особого юридического значения, оно просто служило излишним выражением гнева.

62 Gaius 2, 123. Многочисленные примеры см.: D.28, 2.

63 T. Masiello, *La donna tutrice. Modelli culturali e prassi giuridica fra gli Antonini e i Severi* (Naples, 1979), p. 67.

64 Тем не менее связь этих надписей с реальной семьей послужила основой для следующей работы: B. D. Shaw, «Latin Funerary Epigraphy and Family Life in the Later Roman Empire», *Historia* 33 (1984): 455–497.

65 Ульпиан, *Комментарии к Сабину*, L. 13 D.38, 17, 2; SP. 4, 10; I. 3, 3.

66 Ulpian, 26, 7.

67 *Hereditas legitima*: D.38, 7, 1, 4; D.38, 17, 2, 3; SP 4, 10, 1 и 4.

68 D.38, 7, 2, 4–5; 38, 8, 1, 9 (что, несмотря на то, что это иногда и бывало, не означает, что дети считались ближайшими родственниками матери по мужской линии).

69 D.37, 17, 1, 10.

70 О таких случаях см.: D.38, 17, 1, 4; 10; 11; SP 4, 10 4.

71 Ульпиан. *Комментарии к эдикту*, L. 46 D.38, 8, 1, 9 (cf. D 38, 17, 1, 5).

72 Там же, 1.14. D.5, 2, 6 pr.

73 Упоминание о *heres legitimus* см.: Гай 3, 32 и D.38, 7, 2, 4 (где сенатус-консульт II в. дополняет Законы двенадцати таблиц).

74 См. сноску 67.

75 SP 4, 10, 1; ср.: Ульпиан D.38,17, 1, 2.

76 Юлиан, цит. по Ульпиану D.38, 17, 2, 1; SP 4, 9, 1. Об освобожденной беременной рабыне см.: D.38, 17, 2, 3.

77 D.38, 17, 1, 2.

78 О свободорожденной или освобожденной матери см.: D.38, 17, 1 pr; об отложенном освобождении см.: D.38, 17, 1, 3.

79 CJ 6, 57, 5; в тексте источника учитывается равенство в правах на наследство между детьми женщины, находящейся в постоянном сожительстве и женщины, состоящей в законном браке.

80 Гай 1, 77; 1, 99; V.F. 168; 194.

81 SP 4, 10, 2.

82 D.38, 17, 1, 4; 8.

83 D.38, 17, 2, 2; в этом пассаже Ульпиан цитирует место из указа Каракаллы, имеющего сходный смысл.

84 Гай, 1, 145; Павел, *Комментарии к закону Юлия и Папия*, 1.2 D.50, 16, 137. R. Astolfi, *La «lex Iulia et Papia»* (Padua, 1970).

85 Гай, 1, 29; Ульпиан, 3, 3.

86 В издании Бекинга (1855) Ватиканский манускрипт не подвергся исправлению, но после изданий Крюгера (1878) и Шульца (1926) все издатели корректировали исправляли первоначальный текст. Тем не менее верным является чтение *vulgo quaesit te re nexa*.

87 D.1, 5, 15.

88 Гай, Комментарии к провинциальным эдиктам, 1.16, D.38, 8, 2; Ульпиан, Regulae 1.6 D.38, 8, 4.

89 Юридические различия между «законным» (т. е., по адопции) отцом и «природным» (т. е., биологический отец в законном браке) не существовали для матери, которая никогда не называлась naturalis ни в юридических ни в других текстах (в CIL 6, 25711 *parens naturalis* относится к отцу). Термин *filius naturalis*, как иногда называли внебрачных детей в отношении к их родителям, никогда не использовался в отношении к матери (см.: D.20, 1, 8 b 31, 88, 12; CT 4, 6, *De naturalibus filiis et matribus eorum*, где ни один из восьми собранных законов в период 336–428 гг., не касался отношений между матерью и ребенком, только отношений между родителем и ребенком или его матерью).

90 Гай 1, 89; Epitome Gai, 1, 4, 9 (Girard, Textes, p. 244); Ульпиан, 5, 10.

91 Гай, 1, 56; 76; 156; Ульпиан 5, 8; Цельс, Дигесты, 1.29 D.1, 5, 19; Ульпиан, Комментарии к Сабину, 1.26 D.1, 7, 15 pr. Формулировка patrem sequuntur liberi пришла из республиканского законодательства: Цицерон, Топики, 4, 20; Ливий 4, 4, 11.

92 Гай 1, 64; Ульпиан 4, 2, 2; D.1, 5, 23; 2, 4, 5; CJ 5, 18, 3. По Ливию, мать Ромула и Рема обращалась к Марсу как к отцу детей по «незаконной линии» – incertae stirpis patrem: 1, 4, 2); Эней, напротив, был рожден в законном браке: certe natum (1, 3, 3).

93 Гай 1, 89; Ульпиан 5, 10; Эпитомы Гая, 1, 4, 9.

94 D.3, 2, 11, 2; 38, 16, 3, 11–2. F. Lanfranchi, Ricerche sulle azioni di stato nella filiazione in diritto romano (Bologna, 1964), II, 71 ff.

95 J. J. Bachofen, Das Mutterrecht (Stuugart, 1861), p. 328 ff.

96 Авл Геллий. Аттические ночи, 5, 19, 9.

97 Боэций. Комментарии к «Топикам» Цицерона, 3, 14, сюда включена ссылка на Институции Ульпиана (D.1, 6, 4).

98 Сервий. Комментарии к Георгикам Вергилия, 1, 31.

99 Жена paterfamilia: Фест, cc. 112 Lindsay; Авл Геллий. Аттические ночи, 18, 6, 9; Сервий Авкт, Комментарии к Энеиде, 12, 476; Боэций, Комментарии. Жена: M. Kaser, Das Romische Privatrecht (Munich, 1971), 1, 59, n. II. W. Woldkiewicz, «Attorno al significato della nozione di materfamilias», *Studi in onore di Cesare Sanfilippo*, vol. 3 (Milan, 1983), p. 733–756.

100 Emile Benveniste, La vocabulaire des institutions indo-européennes I (Paris, 1969), p. 243.

101 Авл Геллий, Аттические ночи, 18, 6, 5; Сервий Авкт, Комментарии к Энеиде, II, 476; Ноний Марцелл, p. 709 Lindsay.

102 Авл Геллий, Аттические ночи, 18, 6, 5; Сервий Авкт, Комментарии к Энеиде, II, 476; Исидор, Этимологии, 9, 5, 8.

103 По поводу достоинства статуса матроны и его защиты, см.: Светоний, Жизнь Августа, 43; Сенека Ритор, Контроверсии, 2, 7; D.43, 30, 3, 6; 47, 10, 15, 15; 50, 16, 46, 1; Mosaicarum et romanarum legum collatio, 2, 5, 4, к которым следует теперь добавить надпись из Ларина (периода правления Тиберия); о ней см.: V. Giuffre «Un senato-consulto ritrovato: il 'sc. de matronarum lenocinio coercendo' « Atti dell accademia di scienze morali e politiche (Naples) 91

(1980): 7–40. О признаках статуса матроны в костюме см.: L. Sensi, «Ornatus e status sociale delle donne romane», в Annali Fac. Lettere et Filosofia (университет Перуджи) 18 (1980): 55–90. Достоинством матроны обладали также некоторые сожительницы: женщины, которые сожительствовали со своими патронами (Марцелл, D.27, 2, 41), которые в случае супружеской измены могли потребовать наказания за нее, на что обычно могли рассчитывать только замужние женщины (Ульпиан D.48, 5, 14; см. также Plassard, Le concubinat romain sous le haut-empire (Paris, 1921), p. 67). Следовательно, было невозможно для свободорожденной сожительницы, чье положение было известно в обществе, считаться матроной. Только на вольноотпущенниц, сожительствующих со своими патронами могли смотреть как на обладающих достоинством, что являлось следствием их сексуальной зависимости. О разных значениях см.: Aline Rousselle, «Concubinat et adultère», Opus 3 (1984): 75–84.

104 Подробнее см.: D. Dalla, «L'incapasita sessuale in diritto romano» (Milan, 1978), p. 235.

105 S. Tafaro, Pubes e viropotens nella esperienza guiridica romana (Bari, 1988), p. 139 o viripotens.

106 I.1, 22. Два отрывка из Сервия Тафаро цитирует в примечаниях (Tafaro, Pubes, p. 137), они не содержат упоминания о существовании практики физического осмотра девушек. См.: Aline Rousselle, *Pornea* (Paris, 1983), p. 47, откуда явствует, исходя Сорана, что римские девушки проходили дефлорацию перед первой менструацией.

107 Соответственно: D.23, 2, 6; 7 (Dala, p. 243); CJ 5, 5, 8.

108 D.28, 2, 4–6; 9.

109 О ребенке, рожденном свободным, см.: Гай, 1, 88–89; Ульпиан, 5, 10; D.1, 5, 5, 2; PS 2, 24, 1; о рабе, рожденном женщиной, ставшей рабыней во время беременности, см.: Гай, Эпитомы, 1, 4, 9.

110 D.1, 5, 18.

111 SP 2, 24, 2; I.1, 4; Марциан, Институции, I.1, D.1, 5, 5, 2: очень похоже на интерполяцию.

112 SP 2, 22, 3; I.1, 4; D.1, 5, 5, 3 интерполяция (T. Alberterio, *Studi di diritto romano* (Milan, 1933), I, 29).

113 Трифонин, D.1, 5, 15; Ульпиан D.1, 5, 16.

114 D.38, 16, 13.

115 D.38, 17, 1, 8.

116 D.38, 17, 1, 6.

117 В рамках проблемы «матриархата» и «патриархата» огромный вклад Бахофена в изучение римского законодательства, к сожалению, не оценен по достоинству. Бахофен странным образом выпал из числа романистов, казеровский учебник вообще о нем не упоминает. О матриархате в историографии см.: предисловие Э. Кантарелла к изданию: J. J. Bachofen, *Il potere femminile. Storia e teoria,* trans. A. Maffi (Milan, 1977), p. 7–40.

118 Origo матери см.: 50, 1, 1, 2 (согласно юристам, которых опровергает Цельс, только для *vulgo quaesiti* и, по самому Цельсу, для детей, чьи родители происходят из разных городов; в таких исключительных случаях человек записы-

вался в городе своей матери, если она родом из таких мест, как Дельфы, Илион или Понт). В любом случае, у vulgo quaesiti не могло быть другого origo, кроме того, которое давал ему город его матери: Цельс, указ. цит., и Нераций D.50, 1, 9.

119 Об origo, городе, из которого отец вел свое происхождение, см.: D.50, 1, 6, 1; Филипп (между 244 и 249), CJ 10, 38, 3. Сравни у Ливия 24, 6, 2; Brambach, Corpus des inscriptions de Rhenanie, 1444.

120 Нераций, Пергаменты 1.3, D.50, 1, 9.

121 См.: S. Solazzi, «*Infirmitas aetatis e infirmitas sexus*», *Scritti di diritto romano* (Naples, 1960), III, 157–377; также J. Beaucamp, «Le vocabulaire de la faiblesse féminine dans les textes juridiques romains du IIe au VIe siècle», *Revue historique de droit français et étranger* 54(1976): 485–508; S. Dixon, «Infirmitas sexus: Womanly Weakness in Roman Law», *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis* 52 (1984): 343–371. Об игнорировании закона см.: P. Van Warmelo, «Ignorantia iuris», *Tijdschrift...* 22(1954): 1–32.

122 Ливий 34, 2–4 и Зонара 9, 17. См.: также L. Peppe, *Posizione guiridica e ruolo sociale della donna romana in età republicana* (Milan, 1984), p. 43.

123 См.: Ливий 34, 2, 1; Цицерон, За Мурену, 27; Тацит, Анналы, 3, 33, 2; Квинтилиан, *Декламация*, 368; Гай 1, 190; Колумелла XII, 6.

124 J. Beaucamp, «La situation juridique de la femme à l'epoque protobyzantine», diss., Paris, 1987, I, 49; см.: также Crook, «Feminine Inadequacy».

125 Гай, 1, 103; 1.1, 11, 10; Ульпиан, 8, 8a. E. Albertario, «La donna adottante», *Studi di diritto romano* (Milan, 1953), VI, 221–234; E. Nardi, «Poteva la donna, nell'impero romano, adottare un figlio?», *Studi A. Biscardi* (Milan, 1982), I, 197–210.

126 О неженатых мужчинах см.: Павел, D.1, 7, 30; Ульпиан 8,6. Об отсутствии родства при усыновлении см.: D.1, 7, 23.

127 О том, что жена не присутствовала на ритуале адопции перед магистратами, см.: Гай, 1, 134. Об условной филиации через брак с materfamilias перед *comitie curiales* см.: Авл Геллий, *Аттические ночи*, 5, 19, 9. Об адопции через условный брак и без него в классическую эпоху см.: Прокл, Письма, 1.8, D.1, 7, 44.

128 О возрастном разрыве см.: Яволен, D.1, 7, 16; Модестин, D.1, 7, 40; 1.1, 11, 4: «усыновление подражает природе, и было бы неестественно, если бы сын был старше матери».

129 Цицерон, *Письма к Аттику*, 7, 8, 3: Долабелла не мог согласиться взять родовое имя Ливии, что предусматривалось ее завещанием. См.: также J. J. Bachofen, *Ausgewahlte Lehren des romischen Civilrechts* (Bonn, 1848), p. 230–234.

130 Диоклетиан, CJ 8, 48, 5, a291. Об этом тексте см.: у Beaucamp, *La situation juridique*, p. 41.

131 Нераций, D.26, 1, 1: *Munus masculorum*; Гай D.26, 1, 16: *virile officium*; CJ 5, 35, 1. a.224; *munus virile*. Masiello, *La donna tutrice*, p. 7.

132 Кв. Муций Сцевола (ок. 100 г. до н. э.), D.50, 17, 73, 1.

133 D.26, 1, 1.

134 Лучшей работой здесь остается: O. Karlowa, *Römische Rechtsgeschichte* II, 1, *Privatrecht* (Leipzig, 1901), p. 278.

135 Ливий 39, 11: Эбуций жил со своей матерью и отчимом даже будучи взрослым человеком. Когда его выгнали из материнского дома, он нашел приют

у второй жены отца. Цицерон, *За Клуенция*, 9, 27: Оппианик воспитывал дома маленького сына от Новии, а старшего сына оставил Папии, бывшей жене, которого она растила далеко от Ларина, в Теане в Апулии. Тацит, *Анналы*, 6, 49: Секст Папирий, воспитанный своей разведенной матерью, убивший себя из-за бедственного положения. Эпиграфические свидетельства (эпитафии, посвященные матери, второй раз вышедшей замуж, и отчиму) см.: Humbert, *Le remariage à Rome*, p. 296.

136 D.43, 30, 1, 3; 3, 5. По разному этот отрывок интерпретируется следующими авторами: Humbert, *Le remariage à Rome*, p. 296 (он считает условие отсутствия повторного брака матери интерполяцией); R. Bonini, «Criteri per l'affidamento della prole dei divorziati in diritto romano», *Archivio guiridico* 181 (1971): 25–30; M. Massarotto, «In merito ai decreti di Antonino pio sull'affidamento della prole alla madre», *Bolletino dell'istituto di Diritto Romano* 80(1977): 354–365. См.: Александр Север CJ 5, 48, 1, a.223, и Диоклетиан CJ 5, 24, 1, a.294: «Судья вынесет решение, если после развода дети будут жить с матерью и получат средства на воспитание от своего отца, который передаст их матери».

137 D.33, 1, 7.

138 *Утешение к Марии*, 24, 1.

139 B. Kuebler, «Uber das *ius Liberorum* der Frauen und die Vormundschaft der Mutter, ein Beitrag zur Geichichte der Rezeption des romischen Rechts in Aegypten", *Zeitschrift der Savigni Stiftung, Romanistische Abteilung* 31(1910): 176–195; Humbert, *Le remariage à Rome*; Masiello, *La donna tutrice*, p. 43; Beaucamp, *La situation juridique*, p. 316. См. также данные папирусов: R. Taubenschlag, «*Die materna potestas im grako-agyptischen Recht*», 1929, *Opera minora* (Warsaw, 1959), II, 323–337; P. Frezza, «La donna tutrice e la donna addministratrice di negozi tutelari nel diritto romano classico e nei papiri greco-egizi», *Studi Economico-guiridici dell'universita di Cagliari* 12 (1933–1934): 3–37.

140 Сцевола D.32, 41, 14; Ульпиан D.38, 17, 2, 46. некоторые тексты отмечают, что ребенок был лишен наследства в пользу матери, которая должна будет вернуть ему его наследное имущество, когда он достигнет совершеннолетия: D.36, 1, 76, 1; 28, 2, 18; 38, 2, 12, 2.

141 Нераций, *Правила*, 1.3, D.26, 1, 18, возможна интерполяция, об аутеничности отрывка см.: Masiello, *La donna tutrice*, p. 11; об отклонении подобной просьбы см.: D. 26, 2, 26; Гордиан, CJ 5, 37, 12, a.241.

142 О египетской практике см. работы Б. Кюблера, Р. Таубеншлага и П. Фреццa. См. сн. 139. Об отказе от провинциальной практики в римском праве см.: Папиниан D.26, 2, 26; Гордиан CJ 5, 37, 12, a.241.

143 CT 3, 17, 4, с примечаниями G. Crifo, «Sul problema della donna tutrice», *Bolletino del'istituto di diritto romano* 67(1964): 87–166, искл. 88.

144 P. Zannini, *Studi sulla tutella milierum* (Turin, 1976), vol. 1.

145 Гай, 1, 190.

146 О реформах Августа см. прим. 84. О реформах Клавдия см.: Гай, 1, 157 и 171.

147 Об упадке значения браков «под рукой» см.: Humbert, *Le remariage à Rome*, p. 183 ff.; A. Watson, *The Law of Persons in the Later Roman Republic* (Cambridge, 1976), p. 25; остроумная точка зрения у Moreau, «Patrimonies et successions

à Larinum», p. 178–179. Об исчезновении браков этого типа при Тиберии см.: Tacitus, *Annales*, 4, 16.

148 «Ремансипация» – операция, которая аннулировала предыдущую «мансипацию», – по определению юриста конца I в. н. э., Элия Галла, приведенного Фестом (Festus, p. 342, Lindsay): «Ремансипированная женщина – это та, которая была мансипирована мужчиной, с кем она заключила брак *под рукой*». Ср. Гай, 1, 137: «Женщина *под рукой* перестает быть таковой вследствие одной мансипации и становится юридически автономной», и 1, 137а: «Дочь, в любом случае, не может заставить своего отца ремансипировать ее, даже если она является удочеренной; с другой стороны, жена, с которой развелся муж, на основании разводного письма, может принудить мужа сделать ее свободной, совершенно также, как если бы она никогда не выходила замуж».

149 Только мертворожденные дети считались «нерожденными»: D.50, 16, 19; об «уродцах» см.: 50, 16, 135, и 1, 5, 14.

150 Гай, 1, 112, и 115а; ср. Цицерон, *Топика*, 4, 18. Толкование этого правового ритуала различно. Так, например, Watson, *The Law of Persons*, p. 153 воспринимает это как остаточное свидетельство того, что женщины, для того, чтобы иметь право составлять завещание, должны были вступать в брак «под рукой»; а, например, Zannini, *Studi sulla tutela mulierum*, p. 154 ff. полагал, что женщины оставляли семью, из которой они происходили; что касается Peppe, *Posizione guiridica e ruolo sociale della donna romana in eta republicana*, p. 53 ff., то он относил это к случаю девушек, готовых к вступлению в брак, или вдов.

151 Об отсутствии опекунов см.: Гай, 1, 185; 195 и т. д. (патронесса не могла быть опекуном для своей бывшей рабыни); Эпитомы Гая, 1, 7, 2. О законе Атилия о даваемых опекунах см.: Ульпиан 11, 18. Имперская практика см.: Г. Grelle, «*Datio tutores e organizzazioni cittadine nel Basso impero*», Labeo 6 (1950): 216 ff., J. Modrzejewski, «A propos de la tutelle dative des femmes dans l'Egypte romaine», *Akten des XIII internationalen Papyrologenkongresses* (Munich, 1974), p. 263–292.

152 Гай, 1, 195. *Petitio tutoris* на практике: Папирус из Оксиринха IV 720, L. Mitteis, *Chrestomatie der Papyruskunde* 324 (a.247); также см.: Папирус из Оксиринха XII 1466 (a.245) и P. Michigan III 165 (a.236).

153 Гай, 1, 190–191.

154 Ульпиан, 11, 27. Я следую превосходному толкованию Джаннини (Zannini, *Studi sulla tutela mulierum*, p. 98), в противоположность традиционной доктрине, которая видит в этом отрывке доказательство исключения женщин из сферы действия цивильного права. На самом деле, с учетом других сведений, в которых мы встречаем женщин, допущенных к *civile negotium gerere*, «*si se obligent si civile negotium gerant*» означает «заключить обязательство по обряду цивильного права». См.: Цицерон, За Цецину, 25, 72, о недействительности торжественного обещания, данного без auctoritas опекуна.

155 Zannini, *Studi sulla tutela mulierum*, гл. 2.

156 Mitteis, *Chrestomatie*, 328 (a.168): FIRA III, no. 26, pp.69 ff., и Папирус из Оксиринха XII 1467, FIRA III no. 27, 171 (a.263).

157 S. Treggiari, «Jobs in the Household of Livia», *Papers of the British School at Rome* 43 (1975): 48–77; «Jobs for Women», *American Journal of Ancient History* 1 (May 1976): 76–104. См. также: Ramsay MacMullen, «Women in Public in Roman Empire», *Historia* 29 (1980): 208–218.

158 *Corpus des Inscriptions Latines*, 15, 3729; 3845–47; 3960–61: женщины – владельцы лодок. *Notizie degli Scavi di Ostia*, p. 166, no 27, p. 174, no 39: компании в Остии. Тем не менее, женщины были исключены из банковских и обменных операций, – это были сферы мужской ответственности по Каллистрату, D.2, 13, 12, и нет никаких сомнений, поскольку эти операции требовали действий от чужого имени. Об управлении делами, не связанными с торговлей, см.: D.3, 5, 3, 1. Обо всех указанных занятиях женщин см.: N. Kampen, *Image and Status. Roman Working Women in Ostia* (Berlin, 1981).

159 L. Huchthausen, «Herkunft und ökonomiche Stellung weiblicher Adressaten von Reskripten des Codex Iustinianus (2 und 3 Jh. u. Z.)», Klio 56 (1974): 199–228.

160 D.3, 3, 54; D.50, 17, 2.

161 CJ 2, 12, 4, a.207.

162 О невозможности возбуждать общественные дела: D.47, 23, 4, и 6. О запрете выдвигать обвинения, за исключением дел, касающихся ответственности за смерть родственников см.: Помпоний, D.48, 2, 1; Папиниан, D.48, 2, 2; Мацер D.48, 2, 11.

163 Ульпиан, D.3, 1, 1, 5, где приводится скандальный пример «Гарфании», также рассматриваемый у Валерия Максима 8, 3, 2 (Гая Арфания).

164 Поручительство (гарантия долга) было *civil officium* юристов, см.: Павел, *Комментарии к эдикту*, 1.33, D.17, 1, 1. Следовательно, нет причин рассматривать сенатус-консульт Веллейанум вне этого толкования (и этой системы запрещенного посредничества), как делает Крук (Crook, «Feminine Inadequacy»).

165 О даче показаний в суде см.: Павел, D.22, 5, 4; 22, 5, 18. Наиболее важный отрывок см.: D.22, 5, 3, 5, где показано, что дача показаний женщинами была представлена в *lex Iula de vi.*

166 Запрещение выступать в качестве свидетелей в суде в архаический период можно проследить по привилегии весталок: Плутарх, *Жизнь Публиколы*, 8, 9; Тацит, *Анналы*, 2, 34; Авл Геллий 7, 7, 2. См.: также главу из книги Джона Шейда (Chapter 8, «The Religious Role of Roman Women»). О свидетельских показаниях как основании абсолютной правоты в период архаики см.: A. Magdelain, «Quirinus et le droit», *Mélanges de l'Ecole Française de Rome* 96(1984): 222 (Ливий, 3, 47, 1: *civitas in foro*); и того же автора: *Ius. Imperium. Auctoritas* (Rome, 1990), введение (новые и убедительные примеры из Валерия Проба, *Litterae singulares*, 4, 7: «Так как я вижу тебя (свидетеля) присутствующим в суде, я прошу тебя, чтобы ты поручился (за мою правоту)»).

Глава 4. Фигуры женщин. *Франсуа Лиссараг*

1 См.: P. Schmitt et Thelamon, «Image et histoire: illustration ou document», F. Lissarague and F. Thelamon, eds., *Image et céramique grecque* (Rouen, 1983), p. 9–20.

2 Об истории этого открытия см.: F. Lissarague et A. Schnapp, «Imagerie des Grecs ou Grèce des imagiers», *Le Temps de la Réflexion* 2 (1981): 275–297.

3 London 1971.11-1.1; Beazley, Para 19 (16bis). Published by D. J. R. Williams, *Greek Vases in the J. Paul Getty Museum* 1 (1983): 9–34.

4 Florence 4209; Beazley ABV 76(1). Для сравнения двух ваз см.: T. Carpenter, *Dionysian Imagery in Archaic Greek Art* (Oxford, 1986) p. 1–12.

5 London 1920.12-2.1.1; Beazley ARV2 1277(23). Ср.: I. Jenkins, «Is There Life after Marriage?» BICS 30(1983): 137–145. Об этом типе ваз см.: S. R. Roberts, The Attic Pyxis (Chicago, 1978).

6 Paris, Louvre, L55; Beazley ARV2 924 (33).

7 Салерно, непронумеровано.

8 Восточный Берлин F 2372; A. Furtwängler, *La collection Sabouroff* (Berlin 1883), pl. 58.

9 Копенгаген 9165; Beazley ARV2 514 (2). Об этом типе ваз см.: F. Yarl-Schaller, «Zur Entstehung und Bedeutung des attischen Lebes gamikos», JOAI Beiblatt 50 (1972–75):151–170.

10 Копенгаген 131113; CVA2, pl. 345.

11 Афинский Национальный Музей, 1629; Beazley ARV2 1250(34).

12 Об этой интерпретации см.: B. Schweitzer, *Mythische Hochzeiten* (Heidelberg, 1961), и A. Shapiro in E. La Rocca, ed., L'esperimento della perfezione (Milan, 1988), p. 334–344).

13 London E697; Beazley ARV2 1324(45). Cf. L. Burn, *The Meidias Painter* (Oxford, 1987). По поводу политической интерпретации см.: D. Metzler, «Eunomia und Aphrodite», *Hephaistos* 2(1980): 73–88.

14 Paris, Cabinet des Médailles, 508; Beazley ARV2 1610. См.: Robert F. Sutton, The Interaction between Men and Women Portrayed on Attic Red-Figure Pottery», Ph. D. diss, University of North Carolina, p. 208, 255.

15 См.: G. Ahlberg, *Prothesis and Ekphora in Greek Geometric Art* (Göteborg, 1971).

16 Paris, Louvre CA 453; Beazley ARV2 184(22). О том, как использовались ванны см.: R. Ginouvès, *Balaneutike, recherches sur le bain dans l'antiquité grecque* (Paris, 1962).

17 Paris, Louvre MNB 905; Haspels, ABL 229(58). См.: J. Boardman, «Painted Funerary Plaques and Some Remarks on Prothesis», BSA 50 (1955): 51–66.

18 Berlin F 1813; Beazley, ABV 146(22); см.: H. Mommsen, «Der Grabpinax des Exekias», H. Brijder, ed., Ancient Greek and Related Pottery (Amsterdam, 1984), p. 329–333.

19 Athens, 1953; Beazley, ARV2 1227 (1). См.: J. Beasley, *Attic White Lekythoi* (London, 1938).

20 Tarquinia RC 1646; CVA 2(26), pl. 32 (1181)2. Обо всей этой серии см.: F. Lissarague, *L'Autre guerrier* (Paris; Rome, 1990), chap. 4.

21 Munich 1553; CVA 8(37), pl. 370 (1788)2. Cf. Lissarague, *L'Autre guerrier*, chap. 2.

22 См.: Odette Tiuchefeu, LIMC IY, s.v. Hector, nos. 17, 20.

23 Rome, Villa Giulia; Beazley, ABV 693 (8bis).

24 Baltimore 48.262; Beazley, ARV2 591(25).

25 Berlin F 2535; Beazley, ARV2 851(11).

26 Palermo V 676; Beazley, ARV2 641(83).

27 Munich 2336; Beazley, ARV2 989(35).

28 Ferrara, inv. 1684, T 308 VT; Beazley, ARV2 1664.

29 Athens, Vlasto Collection; Beazley, ARV2 847(200).
30 Berlin, F 2444; Walter Riezler, *Wiessgründige Attische Lekithen* (Munich, 1914), no. 15.
31 См.: Nicole Loraux, «Le lit, la guerre», *L'Homme* 21 (1981): 37–67.
32 См.: Gérard van Hoorn, *Choes and Anthesteria* (Leyden, 1951).
33 См.: Semeli Pingiatoigou, *Eiletheyia* (Würzburg, 1981).
34 См.: Berlin, F 2395; LIMC, s. v. Amphiaraos, no. 27.
35 Boston 65.908. О женских хороводах см.: Claude Calame, *Les choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque* (Rome, 1977), I, 52 ff.
36 Paris, Louvre CA 2567; Beazley ARV2 698(37).
37 Karsruhe B 39; CVA 1(7), pl. 27. См.: Nicole Weill, «Adoniazousai ou les femmes sur le toit», *BCH* 90 (1966): 664–698.
38 См.: главу 7.
39 Berlin, F 2290; Beazley, ARV2 4262 (48). Для большей информации см.: Jean-Louis Durand et Françoise Frontisi-Ducroux, «Idoles, figures, images», RA 1982, p. 81–108, и Françoise Frontisi-Ducroux, *Le dieu masqué* (Paris; Rome, forthcoming).
40 Rome, Villa Giulia; Beazley, ARV2 621(33).
41 Munich 8934. См.: Martin Robertson in *Studies in Honour of A. D. Trendall* (Sydney, 1979), p. 130.
42 London E 773, Beazley, ARV2 805(89).
43 London E 773, Beazley, ARV2 806(90).
44 Paris, Louvre CA 2587; Beazley, ARV2 506(29).
45 Würzburg L 304; Beazley, ABV 676(2); На эту тему см.: N. Hannestad, «Slaves and Fountain House Theme», *Ancient Greek related Poetry* (Amsterdam, 1984), p. 252–255, и Y. Manfirini, «Les nymphai à la fontaine» (forthcoming).
46 См.: Claude Bérard, «Erotisme et violence à la fontaine», *Etudes de lettres* 1983(4): 20–27.
47 Brussels, A 11; Beazley, ARV2 266 (86). Jean-Louis Durand et François Lissarague, «Un lieu d'image? L'espace de louterion», Hephaistos 2(1980): 89–106.
48 Paris, Louvre S 3916; Beazley, ARV2 432(60).
49 Bologna 261; Beazley, ARV2 1089(28).
50 Paris, Louvre G 557; Beazley, ARV2 1131(158).
51 Würzburg L 521; Beazley, ARV2 1046(7). См.: Frederick A. Beck, *Album of Greek Education* (Sydney, 1975).
52 Lecce, 572; Beazley, ARV2 564(21).
53 Milan, Torno Collection, C 278; Beazley, ARV2 571(73). См.: также Marjorie S. Venit, «The Caputi Hydria and Working Women in Classical Athens», CV 81(40 1988: 263–272.
54 Paris, BN 652; Beazley, ARV2 377(103).
55 N. Y., 31.11.10; Beazley, ABV 154(57).
56 N. Y., 56.11.1; Beazley, *Para 66*. См.: также Dietrich von Bothmer, *The Amasis Painter and His World* (N. Y., 1985), p. 182–187.
57 Berlin F 2289; Beazley, ARV2 435(95). О работе с шерстью см.: Eva Keuls, «Attic Vase Painting and the Home Textile Industry», in Warren G. Moon, ed., *Ancient Greek Art and Iconography* (Madison, Wisc., 1983), p. 209–230.

58 См.: Kenneth Dover, *Greek Homosexuality* (London, 1978); Gundel Koch-Harnack, *Knabenliebe und Tiergeschenke* (Berlin, 1983); Alain Schnapp, «Eros en chasse», La cité des images (Paris-Lausanne, 1984), p. 67–83).

59 Rome, trade; см.: Gundel Koch-Harnack, *Erotische Symbole* (Berlin, 1989), p. 82, fig. 66.

60 Термин исходит от Евы Кьюлз (Eva Keuls, *The Reign of the Phallus* (N. Y., 1985), p. 262). См.: Alain Schnapp, «Comment déclarer sa flamme ou les archéologues au spectacle», *Le genre humain* 14 (1986): 147–159.

61 Berlin, Beazley, ARV2 115(2).

62 Paris BN 439; Beazley, ARV2 209(168). Иконографические данные см.: Sophia Kaempf-Dimitriadou, *Die Liebe der Götter in der attischen Kunst des 5 Jhs. v.Chr.* (Bewrlin, 1979). См. также: Froma Zeitlin, «Configurations of Rape in Greek Myth», in S. Tomaselli and R. Porter, eds., *Rape* (Oxford, 1986), p. 122–151; Christiane Sourvinou-Inwood, «A series of Erotic Pursuits: Images and Meaning», JHS 107(1987):131–153.

63 См.: Hans Herter, Reallexicon für Antike und Christentum, vol. 3 (Stuttgart, 1957), s. v. Dirne, col. 1149–1213.

64 London E 68; Beazley, ARV2 371(24). Об изображении симпозиумов см.: François Lissarague, Un flot d'images; une esthétique du banquet grec (Paris, 1978).

65 Brussels R 351; Beazley, ARV2 31(7). Данные по иконографии у Jean Markadé, *Eros kalos* (Geneva, 1962); John Boardman and Eugenio La Rocca, *Eros in Greece* (N. Y., 1975). Обзор по теме см.: Otto Brendel «The Scope and Temperament of Erotic Art in Greco-Roman World», in T. Bowie and C. V. Christenson, eds., *Studies in Erotic Art* (N. Y., 1970).

66 Madrid 11267; Beazley, ARV2 58(53).

67 Rome, Villa Giulia 57912; Beazley, ARV2 72(24).

68 Paris, Louvre G 285; Beazley, ARV2 380(170). См.: также Françoise Frontisi-Ducroux et François Lissarague, «De l'ambiguité à l'ambivalence», *AION Arch* St. V 1983, p. 11–32.

69 О менадах и вине см.: Marie-Christiane Villanueva-Puig, «Les ménades, la vigne et le vin», REA 1988, p. 35–64, и Françoise Frontisi-Ducroux, «Qu'est-ce qui fait courir les ménades?» in Salvatore d'Onofrio, ed., *Il fermento divino* (Palermo, forthcoming).

70 Munich 2645; Beazley, ARV2 371(15).

71 Rouen 5383; Beazley, ARV2 188(68). Об отношениях сатиров и менад см.: Sheila Mac Nally, «The Maenad in Early Greek Art», *Arethusa* 11 (1978): 105–135.

72 Syracuse 24554; Beazley, ARV2 649(42).

73 Paris, Louvre G 416; Beazley, ARV2 484(170.

74 Athens 2184; Haspels ABL 228(53); Beazley, ARV2 481(a). Данные по иконографии у Dietrich von Bothmer, *Amazons in Greek Art* (Oxford, 1957).

75 Paris, Louvre G 197; Beazley, ARV2 238(1).

76 Athens, 15002; Beazley, ARV2 98(2).

Часть 2. Женщины в традионных ритуалах

Брачные стратегии

1 Другой подход к данному вопросу систематически рассмотрел бы различные социальные роли женщин. Мы отказались от такого подхода, который означал бы разделение нарратива по направлениям отдельных занятий: ткачество, приготовление пищи, торговля, услужение, земледелие, лечение. Глава «Фигуры женщин», написанная Франсуа Лиссарагом, уже затронула эти занятия, также различным аспектам этой темы недавно были посвящены несколько книг, которые более полно освящают эти вопросы, нежели мы себе можем здесь позволить. (См., напр.: Ivanna Savalli, *La donna nella società della Grecia antica* (Bologna: Patron, 1983); David Schaps, *Economic Rights of Women in Ancient Greece* (Edinburgh: University of Edinburgh Press, 1979). Некоторые читатели могут удивиться, что здесь нет главы, посвященной недавним археологическим открытиям, которые многое сделали для обогащения нашего понимания древнего мира. Но историки средних веков первыми начали использовать археологические данные для улучшения своих познаний о материальном мире, историки же древнего мира только начинают обращать на это внимание. Вскоре станет возможным попытаться сделать синтез недавних открытий, которые пролили новый свет на то, как жили древние люди, какие предметы они держали у себя дома, и какие предметы они хоронили вместе с собой, когда умирали. Внутреннее содержание могилы рядом с Пестумом, например, разделено на две части. Из предметов, найденных внутри, можно сделать вывод, что одна комната использовалась для захоронения мужчины, другая — для женщины. Женщина была захоронена вместе с гидрией, кубком, и *lebes gamikos* (свадебной вазой), в то время как мужчина была захоронен с кратером (сосуд для вина с широким горлом), скифосом (большая чаша, имеющая две ручки по бокам), киликом (широкий кубок на низкой ножке) и копьем (См.: Angelo Bottini and Emmanuelle Greco, «Tomba a camera dal territorio pestano: alcune considerazioni sulla posizione della donna», *Dialoghi di Archeologia* 8 [2] 1974–1975: 231–174.)

2 Jean-Pierre Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne* (Paris: Maspero, 1974), p. 74.

3 Luc de Heusch, *Pourquoi l'épouser et autres essais* (Paris: Gallimard, 1971).

Глава 5. Брак в Древней Греции. *Клодин Ледюк*

N. B. Все даты до нашей эры.

1 Гесиод, Теогония, 570–612; Труды и Дни, 60–105.

2 Nicole Loraux, *Les enfants d'Athéna* (Paris: Maspero, 1981), p. 75–91.

3 О прибытии Пандоры см.: Geneviéve Hoffmann, «Pandora, la jarre et l'espoir», *Etudes rurales* (January–June, 1985): 119–132.

4 Jack Goody and S. J. Tambiah, *Bridewealth and Dowry* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), p. 17.

5 Louis Gernet, «Le mariage en Grèce», лекция, прочитанная в Институте Римского права Парижского университета в апреле 1953 г.

6 Jean-Pierre Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne* (Paris: Maspero, 1974), p. 70–71.

7 Joseph Modrzejewski, «La structure juridique du mariage grec», *Scritti in onore di Orsolina Montevecchi* (Bologna, 1981), p. 261–263, 268.

8 Claude Mossé, «De l'inversion de la dot antique?», *Familles et biens en Grèce et à Chypre* (Paris: L'Harmattan, 1985), p. 187–193.

9 Emile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* (Paris: Editions de Minuit, 1969), p. 66–70.

10 Evelyne Scheid-Tissinier, «Etude sur le vocabulaire et les pratiques du don et de l'échange chez Homère», Ph. D. thesis, Université de Paris IV, 1988.

11 Robin Fox, *Kinship and Marriage. An Anthropological Perspective* (Harmondsworth, 1967).

12 Claude Lévi-Strauss, «Histoire et ethnologie», *Annales E. S. C.* 38 (Novembre-Décembre 1983): 1217–1231.

13 В серии статей (начатых в 1973 г.) по поводу статуса греческих женщин со времен Гомера до IV в., Мэрилин Артур пришла к тому же выводу, хотя ее концептуальные рамки, кратко изложенные Паулиной Шмит Пантель в *Une histoire des femmes est-elle possible?* (Marseille: Rivages, 1984), p. 116–118, сильно отличаются от наших.

14 Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage* (Paris: Plon, 1962), p. 32, note. (См. русский пер.: Печальные тропики. М., 1984).

15 Moses I. Finley, *The World of Ulysses* (N. Y., 1977).

16 Maurice Godelier, *L'idéel et le matériel* (Paris: Fayard, 1984), p. 197 ff.

17 Claude Mossé, *La femme dans la Grèce antique* (Paris: Albin Michel, 1983), p. 17–18.

18 Claude Lévi-Strauss, «Nobles sauvages», *Mélanges offerts à C. Morazé* (Toulouse: Privat, 1983), p. 41–54, esp. 47.

19 Raymond Descat, «L'acte et l'effort: Une idéologie du travail en Grèce ancienne» // *Annales Littéraires de l'Université de Besançon* 73 (1986): 266–267.

20 Гомер, Илиада, XV, 497; Одиссея, XIV, 64.

21 Gilbert Durand, *L'imagination symbolique* (Paris: Presses Universitaires de France, 1964), p. 13.

22 Это обсуждение представлений о домохозяйстве Гомера является кратким обзором длинной главы моей все еще неоконченной диссертации.

23 Гомер, Одиссея, V, 59–61. (На очаге ее пламя большое пылало, и запах/ От легкоколкого кедра и благовоний горящих/ Остров охватывал весь. — Перев. В. Вересаева)

24 Аристотель, Метафизика, D26. (Гл. V, 26).

25 Эти ритуалы у очага хорошо сохранились и после классического периода.

26 Гомер, Илиада, XVII, 250 («народное вино»); Илиада, I, 23 (царь как «получатель» территориальной общины); Одиссея, XIX, 197 (о вине, муке и скотине, обеспечиваемых территориальной общиной) и XIII, 14 (налоги на территориальную общину).

27 Lévi-Strauss, «Nobles sauvages», p. 53.

28 Georges Augustins, «Esquisse d'une comparaison des systèmes de perpétuation de groupes domestiques dans les sociétés paysannes européennes», *Archives européennes de sociologie* 23 (1982): 39–69, esp. 40–41.

29 Гомер, Илиада, XXII, 51.
30 Lévi-Strauss, «Nobles sauvages», p. 53.
31 «Патривирилокальное проживание» означает, что пара начинает жить в домохозяйстве отца мужа.
32 Гипогамный брак – это брак, в котором социальное положение жены ниже социального положения мужа.
33 Гомер, Одиссея, VII, 54 и далее.
34 Там же, XVIII, 276 и далее.
Если сватали раньше жену из богатого дома,
Знатного рода, то всякий хотел пред другим отличиться;
Сами к невесте и жирных овец и быков приводили,
и задавали пиры, приносили дары дорогие
35 Там же, XVI, 391.
И пусть ее из дому сватает каждый, дарами
Сердца ее домогаясь. Она ж за того пусть выходит,
Кто принесет ей всех больше и кто ей судьбою назначен.
36 Там же, XXIV, 294.
37 Anna Lucia Du Lello-Finuoli, «Donne e Matrimonia nella Grecia Arcaica (Hes. Op. 405–406)», *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici, XXV* (Rome: Editioni dell'Ateneo, 1984), p. 275–302.
38 В обществах эпохи Гомера женщины не занимались коровами, козами или овцами, но Елена (Одиссея, XV, 161, 174) и Пенелопа (Одиссея, XV, 535 и далее, особенно 543) держали гусей.
39 Luc de Heusch, *Le sacrifice dans les religions africaines* (Paris: Gallimard, 1986).
40 Гесиод, Труды и дни, 406.
41 Christiane Klapish-Zuber, «Le complexe de Griselda: Dot et Dons de mariage au Quattrocento», *Mélanges de l'Ecole Française de Rome* 94 (I) 1982: 7–43, esp. 13–19.
42 См.: Fox, *Kinship*, p. 130–145, где описывается роль дополнительных родственных связей в патрилинейной системе.
43 Гомер, Илиада, IX, 460.
44 Гомер, Одиссея, XV, 273.
45 «Parentela» – это группа, которая обязана своим происхождением слову «ego». По Фоксу (Fox, *Kinship*) ее существование зависит от специального создания группы с целью достижения определенной задачи.
46 Гомер, Одиссея, I, 429 и далее.
С факелом в каждой руке впереди его шла Евриклея,
Дочь домовитая Опа, рожденного от Пенсенора.
Куплей когда-то Лаэрт достояньем своим ее сделал
Юным подросточком, двадцать быков за нее заплативши,
И наравне с домовитой женой почитал ее в доме,
Но, чтоб жену не гневить, постели своей не делил с ней.
Шла она с факелом в каждой руке. Из невольниц любила
Всех она больше его и с детства его воспитала.
47 Там же, XIV, 199 и далее.
С гордостью это скажу: из пространного Крита я родом.
Мужа богатого сын. Родился и вырос я в доме.

Много также других сыновей от законной супруги.
Мать же моя не законной была – покупною рабыней.
Но относился ко мне как к законнорожденному сыну
Сын Гилаков Кастор, и отцовством его я хвалюся.
Он в то время на Крите, как бог, почитался народом,
Был богат и удачлив, имел сыновей достославных.
Керы смерти, однако, пришли, и в обитель Аида
Ими он был унесен. Имущество все поделили
Гордые дети его, меж собой жеребьевку устроив.
Мне же не дали почти ничего, только дом уделили.
В жены, однако же, дочь богатых людей мне досталась
За добродетель мою.

48 Benveniste, *Le vocabulaire,* p. 212–215.

49 «Зять» обозначает мужа любой дочери, отданную в «брак с невесткой». Подобным же образом, «тесть» обозначает отца любой такой дочери. «Племянник» – это любой единокровный родственник мужского пола, который оставил домохозяйство.

50 Marie-Madeleine Mactoux, *Pénélope: Légende et Mythe* (Paris, Belles Lettres, 1975).

51 Гомер, Одиссея, II, 196 и далее.

А Телемаху пред всеми, кто здесь, предложил бы я вот что:
Матери пусть он прикажет к отцу своему возвратиться;
Тот же пусть свадьбу готовит, приданое давши большое,
Сколько его получить полагается дочери милой.
Раньше, вполне убежден я, ахейцев сыны не отстанут
С тяжким своим сватовством. Никого мы из вас не боимся, -
Ни самого Телемаха, как много бы слов он ни сыпал, -
Ни о вещаньях твоих не печалимся. Все они вздорны!
Ими, старик, только больше вражду ты к себе возбуждаешь.
Будет по-прежнему здесь все добро поедаться, и платы
Им не дождаться, покамест ахейцам согласье на свадьбу
Ею не будет дано. Ведь сколько уж времени здесь мы
Ждем, за нее соревнуясь, друг с другом. А время проходит,
Новых себе мы не ищем невест для приличного брака.

52 Там же, XX, 341–342.

Браку матери я не препятствую, сам убеждаю
Выйти ее за того, за кого пожелает. Я много
Дам ей даров. Против воли ж ее принудительным словом
Из дому выгнать не смею.

53 Там же, XXIII, 138 и далее.

54 Гомер, Илиада, IX, 53 и далее. (Миф о Мелеагре: герой случайно убивает братьев его матери, а его мать открыто желает его смерти).

55 Pierre Brulé, «La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société», *Annales Litéraires de l'Université de Besançon* (1987), p. 203 ff.

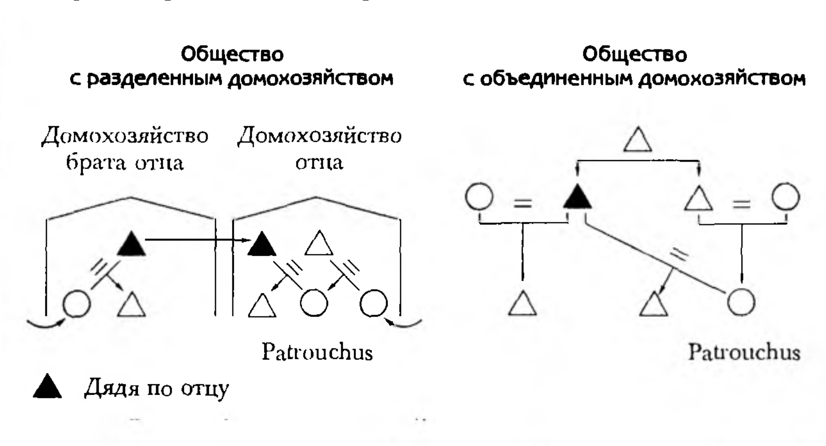
56 Гомер, Илиада, VI, 192; Одиссея, VII, 313:

Дочь мою взял ты и зятем моим называться бы начал,
Здесь оставаясь! А я тебе дом и имущество дал бы,
Если б ты волей остался.

57 Гомер, Одиссея, VII, 312.
58 Гомер, Илиада, VI, 155 и далее.
59 Там же, IX, 146 и 288.
60 Там же, IX, 147 и далее и 289 и далее.
61 Benveniste, *Le vocabulaire,* II, p. 50–55
62 Гомер, Илиада, VI, 249. Приам «держал» дюжину зятьев в своем дворце.
63 Гесиод, Труды и дни, 406.
64 Гомер, Илиада, XXIV, 769.
65 Гомер, Одиссея, VII, 54 и далее.
66 Аристотель, Политика, I, 3, 1253b. (Сочинения. М., 1983. Т. 4. С. 380).
67 Brulé, *La fille d'Athènes*, p. 360–379.
68 Claude Lévi-Strauss, *Le regard éloigné* (Paris: Plon, 1983), p. 127–140.
69 Мои более ранние замечания по поводу афинской брачной системы в период городов государств (VI–IV в. до н. э.) см.: «La dot, la valeur des femmes», *Travaux de l'Université de Tolouse-Le Mirail* 21 (1982): 7–29; а по поводу разложения в Афинах и Гортине, см. мою статью в: G. Ravis-Giordani, ed., *Femmes et patrimonie dans les sociétés rurales de l'Europe méditerranéenne* (Marseilles: Centre National de Recherche Scientifique, 1987), p. 211–226.
70 Pauline Schmitt Pantel, «La cité au banquet», diss., Université de Lyon II, 1987, I, 130.
71 См. опубликованный перевод данного кодекса в: R. Dareste, B. Haussoullier et T. Reinach, *Recueil des inscriptions juridiques grecques* (Paris, 1891–1904), I, 352 ff.; M. Guarducci, *Inscriptiones Creticae*, vol. 4, Tituli Gortynii (Rome, 1950); Ronald F. Willetts, *The Law Code of Gortyn* (Berlin, 1967).
72 Dareste, *Recueil*, V, 30.
73 Alberto Maffi, «Ecriture et pratique dans la Grèce classique», Marcel Detienne, ed., *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Cahiers de Philologie, Université de Lille III, vol. 14, p. 188–210.
74 Dareste, *Recueil*, X, 49.
75 Ibid., V, 25.
76 Ibid., III, 16.
77 Ibid., V, 26.
78 О признании отцовства см.: Jean Rudhardt, «La reconnaissance de la paternité, sa nature et sa portée dans la société athénienne», *Museum Helveticum* (January 1962): 39–64.
79 Dareste, *Recueil*, IV, 21.
80 Ibid., VIII, 41.
81 Ibid., IV, 22.
82 Schmitt Pantel, «La cité au banquet», p. 67–92.
83 Dareste, *Recueil*, X, 55.
84 Ibid., V, 25.
85 Ibid., V, 26, 27, 28.
86 Ibid., V, 29, 30.

17 Зак. 1188

87 Ibid., X, 52.
88 Ibid., X, 43–55.
89 Evanghelos Karabelias, «Recherches sur la condition juridique et sociale de la fille unique dans le monde grec ancien», (машинописный текст), Institut de Droit Romain de l'Université de Paris, p. 78–73.
90 Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté* (Paris: Presses Universitaires de France, 1949), p. 57–61; на англ. яз.: *The Elementary Structures of Kinship*, trans. and ed. Rodney Needham (Boston: Beacon, 1969).
91 Dareste, *Recueil*, III, 14.
92 Ibid., III, 17.
93 Ibid., III, 16.
94 Ibid., V, 31.
95 Willetts, *The Law Code of Gortyn*, p. 23–27.
96 Диаграмма брака *patrouchus* с братом своего отца:



97 Pierre Lévеque, «Les communautés dans la Grèce», *Peuples Méditerranéens-Mediterranean Peoples* 14 (January–March 1981): 3–13.
98 Библиография по этой теме очень обширна, а самые старые книги часто и самые интересные. Здесь я привожу только те работы, на которые я явно ссылаюсь при обсуждении данной темы: G. Barilleau, «De la constitution de dot dans l'ancienne Grèce», *Revue historique de droit français et étranger*, 1883, p. 10–185; L. Beauchet, *Histoire du droit privé de la République athénienne* (Paris, 1897), vol. 1; Hans Julius Wolff, «Marriage Laws and Family Organization in Ancient Athens», *Traditio* 2 (1944): 43–95; Anne Joseph, «La condition de l'Athénienne aux Vème et IVème s. d'après les orateurs attiques», thèse, Université de Liège; 1947–1948; Gernet, 1954; Hans Julius Wolff, «Proix», in *Pauly Wissowa real Enzyklopadie*, XXIII, I, 1957, cols. 133–170; A. R. W. Harrison, *The Law of Athens*, vol. 1 (Oxford, 1968); W. K. Lacey, *The Family in Classical Greece* (London, 1968); Vernant, *Mythe et société*; E. J. Bickerman, «La structure juridique du mariage grec», *Bolletino dell'Istituto di Dritto romano*, 1975, p. 1–28; Sarah C. Humphreys, *Anthropology and the Greeks. Part III: Structure, Context, and Communication* (London, 1978); David M. Schaps, *Economic Rights of Women in Ancient Greece* (Edin-

burgh, 1979); Modrzejewski, «La structure juridique du mariage grec»; Mossé, *La femme dans la Grèce antique.*

99 Демосфен, XLVI, 19. (Здесь и далее речи см. по изд.: Демосфен. Речи. М., 1994. Т. 1–3.).

100 Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, p. 71: (1) «Происхождение семьи кроется в браке». (2) «Она включает мужа, жену и детей, рожденных от их союза, формирующих таким образом нуклеус, вокруг которого могут собираться другие родственники». (3) «Члены семьи объединены посредством: (a) закона; (b) прав и обязанностей экономического, религиозного и другого свойства; (c) четко-определенного набора сексуальных прав и табу и разного, диверсифициорванного набора чувств».

101 О структуре состояния в Афинах в IV в. см.: Claude Mossé, *La fin de la démocratie athénienne* (Paris: Presses Universitaires de France, 1962), p. 162 ff.

102 Emile Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (Paris-Heidelberg, 1938), p. 211.

103 Менандр, Отрезанная коса, 1012–1015; Самиянка, 897–900 (727–730); Ворчун, 842–845.

104 Исей, X, 10.

105 Демосфен, XVII, 4–5.

106 Эсхин, I, 171.

107 Modrzejewski, «La structure juridique du mariage grec», p. 267.

108 Лисий, XIX, 9, 11, 32. Когда собственность осужденного человека конфисковывалась, в него включалось и приданое его жены. Лисий, XLII, 27. При составлении списка граждан, обязанных осуществлять литургические службы, доход от приданого добавлялся к обычному доходу. (Здесь и далее речи цит. по изд.: Лисий. Речи. М., 1995).

109 E. Greis, «Le concubinat à Athènes pendant la période classique (chez Démosthène)», *VDI* 103 (1968): 28–52.

110 Исей, III, 39.

111 Демосфен, LIX, 122.

112 Аристотель, Афинская полития, XXVI,4, и XLII,1.

113 Демосфен, LIX, 16, 52, 112.

114 Демосфен, LVII, 32 и далее. Истца вычеркнули из списков дема, а он пытается доказать, что он рожден гражданином, предъявив брачный контракт, в котором указывается, что его мать вышла замуж за гражданина и поэтому сама являлась гражданкой.

115 Исей, III.

116 Исей, VI.

117 Ibid. Евктемон, оставив свою жену ради другой женщины, безуспешно попытался выдать сына своей соблазнительницы за потомка от законного брака (27). Затем он попытался ввести его в свою фратрию, дав ему надел земли (23). Текст не указывает, на каких основаниях его земля была передана юноше, но точно не на основании того, что сын являлся законным ребенком (30). Мы поэтому можем предположить, что Евктемон как-либо признал бастарда своим собственным. Поскольку земля принадлежала исключительно гражданам, земельный дар являлся способом превращения бастарда в гражданина, хотя и не делала его членом семьи.

118 Демосфен, XL, 4.
119 Эсхил, Эвмениды, 738.
120 Еврипид, Медея, 230 и далее. Перевод Иннокентия Анненского
Да, между тех, кто дышит и кто мыслит,
Нас, женщин, нет несчастней. За мужей
Мы платим – и не дешево. А купишь,
Так он тебе хозяин, а не раб.
И первого второе горе больше.
А главное – берешь ведь наобум:
Порочен он иль честен, как узнаешь.
А между тем уйди – тебе ж позор,
И удалить супруга ты не смеешь.
121 Brulé, *La fille d'Athènes*, p. 370 ff. (с библиографией) здесь обсуждается избранный отказ от детей женского пола.
122 Maurice Godelier, Rationalité et irrationalité en économie (Paris: Maspero, 1966). Мое исследование приданого глубоко обязано работе Аньес Фин о приданом в юго-западной Окситании. См.: Agnès Fine et Claudine Leduc, «Le dot de la marieé», *Actes du colloque national «Femmes, Féminisme et Recherche»*, Toulouse, 17–19 Décembre 1982, p. 168–175. Agnès Fine, «Le prix de l'exclusion. Dot et héritage dans le Sud-Ouest occitan», *Bulletin du MAUSS 10* (1984): 68–88.
123 Mossé, *La fin de la démocratie athénienne*, p. 147 ff.
124 Claudine Leduc, «En marge de l'Athenaion Politeia attribuée à Xénophon», *Quadreni di storia* 13 (January–June 1981): 281–334.
125 Lucy Mair, *Le mariage* (Paris, 1974), p. 74.
126 Pierre Bourdieu, «Les stratégies matrimoniales dans le système des stratégies de reproduction», *Annales E. S. C.* (1972): 1105–1127.
127 Демосфен, XL, 25.
128 Исей, XI, 40.
129 Исей, VII, 11.
130 Wesley E. Thompson, «The Marriage of First Cousins in Athenian Society», *Phoenix* 21 (1967): 273–282; Sarah C. Humphleys, «Marriage with Kin in Classical Athens», перепечатка доклада, читанного в Коллеж де Франс (Collège de France), 1989.
131 Демосфен, XLIII, 54.
132 E. Karabelias, «L'épiclérat attique» (машинописный текст), Paris, Institut de Droit Romain, p. 92bis.
133 Плутарх, Солон, XX, 4.
134 Демосфен, LVII, 41.
135 Исей, III, 64; X, 19.
136 Большое состояние Гагния (Исей, IX и Демосфен, XLIII) стало причиной длительных и серьезных судебных баталий. Клиент Демосфена, который отдал своего сына в посмертное усыновление в дом Гагния, используя термин *oikos*, который менее часто встречается у аттических ораторов нежели *oikia* и несколько раз затрагивал проблемы семейства без наследника.
137 Исей, XI, 49.
138 Eva Cantarella, *Tacita Muta: La Donna nella Città Antica* (Rome: Riuniti, 1985).

139 Демосфен, XLVI, 19; XLIII, 54.
140 Плутарх, Солон, XX, 6.
141 Pierre Chantraine, «Deux notes sur le vocabulaire juridique dans les papyrus grecs», *Mémoires Maspero*, II, 219–224. Это же предположение повторяется и в статье о *proix* и *pherne* в *Dictionnaire étymologique de la langue grecque.*
142 Mossé, *La fin de la démocratie athénienne.*
143 Еврипид, например, не использует термин *proix*, но десять раз упоминает *pherne*.
144 Ксенофонт, Киропедии, VII, 5, 19.
145 Аристотель, Афинская полития, II–XIII.
146 Библиография по этом вопросу весьма обширна. Наиболее полные комментарии на работы Аристотеля см.: C. Hignett, *A History of the Athenian Constitution to the End of the Fifth Century* (Oxford, 1952), p. 32–123; P. J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian Politeia* (Oxford, 1981), p. 35 ff. Краткая статья Ф. Кассолы от 1964 г. все еще релевантна и удобна в использовании (F. Cassola in *PP* (1964): 26–34).
147 Pierre Lévêque et Pierre Vidal-Naquet, «Clisthène l'Athénien», *Annales de l'Université de Besançon*, vol. 65.
148 Аристотель, Афинская полития, V, 2.
Да, понимаю, и в сердце глубоко кручина запала:
Вижу, как клонится ниц первая прежде страна
Меж Ионийских земель. (Пер. С. И. Радцига.)
149 *Inscripriones Graecae*, 12, 115. R. S. Stroud, *The Axones and Kyrbeis of Drakon and Solon* (Berkeley-Los Angeles-London, 1979).
150 Augustins, «Esquisse», p. 57.
151 Jean-Michel Servet, *Nomismata: Etat et origines de la monnaie* (Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1984), p. 72–74.
152 J. K. Davies, «Athenian Citizenship: The Descent Group and the Alternatives», *The Classical Journal* 73 (December-January 1977/8): 106–121.
153 Аристотель, Метафизика, A, I, 993 a30-b7 (Гл. II, 1).

Глава 6. Политики телесности в древнем Риме. *Алин Руссель*

1 Jean-Pierre Vernant, «Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale», *Mythe et pensée chez les Grecs* (Paris: Maspero, 1965, I, 13–41. См. также: Nicole Loraux, *Les enfants d'Athena. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes* (Paris: Maspero, 1981), p. 78.
2 Lucian, *Histoire véritable*, 22.
3 Benjamin Kilborne, *Interprétations des rêves au Maroc* (Grenoble: La Pansée Sauvage, 1978) p.4–5.
4 Keith Hopkins, «On the Probable Age Structure of the Roman Population», *Population Studies* 20 (1966): 245–264.
5 Edward Shorter, *A History of Women's Bodies* (N. Y.: Basic Books, 1982); Jacques Gélis, *L'arbre et le fruit. La naissance dans l'Occident moderne, XVIè–XIXè siècles* (Paris: Fayard, 1984); Mireille Laget, *Naissances. L'accouchement avant l'âge de la clinique* (Paris; Seuil, 1982).
6 Raffaele Pettazzoni, «Carmenta», *Essays on the History of Religions* (Leiden: Brill, 1967), a 1941–42 article.

7 Augustine, City of God, 4, 21.

8 André Adnès et Pierre Canivet, «Guerisons miraculeuses et exorcisme dans *l'Histoire Philothée* de Théodoret de Cyr», *Revue de l'Histoire des Religions* 171 (1967): 53-82, 149-179; о деторождении, 157-159; Pierre- André Sigal, «La grossesse, l'accouchement et l'attitude envers l'enfant mort-né à la fin du moyen âge d'après les récits de miracles», *Santé, Médicine et assistance au Moyen Age, Actes du 110e Congrès National des Sociétés savantes,* Montpellier, 1985 (Paris: Editions du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 1987), I, 23-41.

9 Ann Ellis Hanson, «The Eight Months' Child and the Etiquette of Birth: *Obsit omen!*», *Bulletin of the History of Medicine* 61 (1987): 589-602.

10 Seneca, *De matrimonio, Opera* suppl., ed. F.Haase (Leipzig: Teubner, 1902), p. 28.

11 Aline Rousselle, Porneia. *De la maîtrise du corps à la privation sensorielle* (Paris: PUF, 1983), p. 71; Soranus, *Gynecology*, I, 34, II, 42, ed. P. Burguière, D. Gourévitch, and Y. Malinas, vol. I (Paris: CUF, Belles Lettres, 1989).

12 Cicero, *Correspondence to Atticus*, XII, 18, ed. And trans. J. Beaujeu (Paris: CUF, Belles Lettres, 1983), VIII, 23, 39-40 (Letter DXCII).

13 Aline Rousselle, «Observation féminine et idéologie masculine: Le Corps de la femme d'après les médicins grecs», *Annales ESC* (1980): 1089-1115.

14 Aline Rousselle, «Abstinence et Continence dans les monastères de Gaule méridionale à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen-Age. Etude d'un régime alimentaire et de sa fonction», *Hommages à André Dupont. Fédération Historique du Languedoc méditerranéen et du Roussillon* (Montpellier, 1974), p. 239-254; Emmanuel Le Roy Ladurie, «L'aménorrhée de famine (XVIIè-XVIIIè siècle), *Annales ESC* (1969); rpr. In *Le Territoire de l'Historien* (Paris, 1973), p. 331-348.

15 О Востоке см.: Adnès and Canivet, «Guerisons miraculeuses»; о бесплодии см.: p. 160. О Западе см.: Gregory of Tours, *Virtutes Martini*, 4, 11.

16 Seneca, *Consolation to Marcia*, 12-16.

17 Mario Tabanelli, *Gli ex-voto poliviscerali etruschi e romani* (Florence, 1962), fig. 3.

18 Simone Deyts, *Les bois sculptés des Sources de la Seine*, XLIIth Supplement to Gallia (Paris, 1983), p. 89 and pls. XX, CXXVa.

19 Hanson, «Eight Months' Child»; Campbell Bonner, *Studies in Magical Amulets, Chiefly Greco-Egiptian* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1950), p. 84-85, 275-277, esp. nos. 140, 147; Alphon A. Barb, «Diva Matrix», *Journal of Warburg and Courtault Institutes* 16 (1953): 214, and n. 23.

20 Edwin M. Yamauchi, «A Mandaeic Magic Bowl from the Yale Babylonian Collection», *Berytus* 17 (1967-1968): 49-63, and. Pls. XIV-XVII.

21 Sigal, «La grossesse», p. 31-33.

22 Ulpian, *Reguale*, XV, i.

23 Benys Gorce, ed. and trans. *Life of Saint Melania*, 1,5,6,61 (Paris: Collection Sourses Chretiennes, 1962; далее цитируется как SC), 90, p. 131-137, 249.

24 Pierre Fabre, *Paulin de Nole et l'amitié chrétienne* (Paris, 1947).

25 Danielle Gourévitch, *Le mal d'être femme. La femme et la médecine dans la Rome Antique* (Paris: Belles Lettres, 1984), p. 233-259; Keith R. Bradley, «Wet Nursing at Rome: A Study in Social Relations», in Beryl Rawson, ed., *The Family in Ancient Rome: New Perspectives* (Ithaca; N. Y.: Cornell University Press, 1986), p. 201-229.

26 Emir Maurice Chebab, «Terres cuites de Kharayeb», *Bulletin du Musée de Beyrouth* 10 (1951-52): 31, and. Pl. XII.

27 Sharon Kelly Heyob, *The Cult of Isis among Women in the Greco-Roman World*, Etudes Préliminaire aux Religions Orientales 51 (Leiden: Brill, 1975).

28 Ramsay MacMullen, *Paganism in the Roman Empire* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1981), p. 115.

29 Seneca, *De superstitione*, цит. по: Augustine, City of God, 6,10.

30 J. Roger, *Paléontologie générale* (Paris, 1974), p. 1; Lucienne Rousselle, «La Paléo-démécologie: Une ouverture nouvelle vers la compréhension des phénomène d'interaction entre les organismes fossiles et leur environements», *Bulletin de l'Institut Géologique du basin d'Aquitaine* 21 (1977): 3–11.

31 Emmanuel Le Roy Ladurie, «L'Histoire immobile», *Annales ESC* (1974): 673–691.

32 Claude Vatin, *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique* (Paris: Boccard, 1970), p. 145–163.

33 Emiel Eyben, «Antiquity's View of Puberty», *Latomus* 31 (1972): 678–697.

34 Гален цит. по: Oribasius, *Collection médicale*, 6, 15, ed. and trans. E. Bussemaker and Ch. Daremberg (Paris, 1851), I, 481.

35 Руф цит. по: Oribasius, *incerti*, 2, Daremberg, III, 82–83.

36 Ibid., III, 83.

37 Soranus, *Gynecology*, I, 22–23.

38 Jean-Yves Nau, «La puberté programmée», *Le Monde*, Feb. 24, 1988, p. 21, 23.

39 Soranus, *Gynecology*, I, 25.

40 Keith Hopkins, «The Age of Roman Girls at Marriage», *Population Studies* 18 (1965): 309–327; Brent Shaw, «The age of Roman Girls at Marriage: Some Reconsiderations», *Journal of Roman Studies* 77 (1978): 30–46.

41 Keith Hopkins, «Brother-Sister Marriage in Roman Egypt», *Comparative Studies in Society and History* 22 (1980): 303–354.

42 Soranus, *Gynecology*, I, 17; Rousselle, *Porneia*, p.41.

43 Rousselle, «Observation féminine», p. 1089–1115.

44 Gordon J. Wenham, «Betulah: A Girl of Marrigeable Age», *Vetus Testamentum* 22 (1972): 326–348.

45 *Digest*, 48, 5, 14.

46 Louis M. Epstein, *Sex Laws and Customs in Judaism* (N. Y., 1948), p. 206–207.

47 Giulia Sissa, *Greek Virginity*, trans. Arthur Goldhammer (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990).

48 Carston Niebuhr, Description de l'Arabie, based on observations by Forskal and Niebuhr (Copenhagen, 1773), p. 31–35.

49 Psellus, text and trans. in Jean-René Vieillefond, *Les «Cestes» de Julius Africanus. Etude sur l'ensemble des fragments avec édition, traduction et commentaries* (Florence; Paris, 1970).

50 S. Itzchaky, M. Yitzhaki, and S. Kottek, «Fertility and Jewish Tradition», *Proceedings of the Second International Symposium on Medicine in Bible and the Talmud, Koroth* 9 (1985): 131.

51 Françoise Dunand, «Images du féminin dans le roman grec», *Mélanges Pierre Levêque* (Paris; Besançon, 1989), p. 173–182.

52 John Chrysostom, *On Single Marriage*, ed. And. Trans. Bernard Grillet (Paris: Cerf, SC 138, 1968), p. 191.

53 Jerzy Kolendo, «L'esclavage et la vie sexuelle des hommes libres à Rome», *Index. Quaderni camerti di Studi romanistici. International Survey of Roman Law* 10 (1981): 288–297.

54 Evelyne Patlagean, «L'entrée dans l'âge adulte à Byzance aux XIIIe–XVIe siècles», *Historicité de l'enfance et la jeunesse* (Athens, 1988), p. 263–270.

55 Emmanuel Le Roy Ladurie, «Biographie de la femme sous l'Ancien Regime», in Denis Hollier, ed., *Panorama des Sciences Humaines* (Paris, 1973), p. 626–628.

56 Tacitus, *Germania*, 19.

57 Tacitus, *Histories*, 5,5.

58 Strabo, 17, 2, 5; Аристотель цит. по: Oribasius, 22,5, Daremberg, III, 62.

59 Flavius Josephus, *Contra Apion*, 199–201.

60 Beryl Lawson, «Children in Roman Family», in Rawson, ed., Family in Ancient Rome, p. 170–200.

61 Jean Hibeaux, «Enfants à louer ou à vendre. Augustine et l'autorité parentale», *Les lettres d'Augustin découvertes par Divjak. Colloque des 20–21 Sept. 1982»*, Etudes Augustiniennes (1983), p. 189–204.

62 Codex *Theodosianus*, 11, 17, 1–2; далее цитируется как CTh.

63 Olivia Robinson, «Women and the Criminal Law», *Raccolta di Scritti in memoria di Raffaele Moschella* (Perugia; Univerista degli Studi Perugia, 1989), p. 539.

64 Yan Thomas, «Le "ventre". Corps maternel, droit paternal», *Le Genre humain* 14 (1986); «La valeur», p. 221–236.

65 Руф Эфессий, конец I в. н. э., цит. по: Oribasius, 6, 38, Daremberg, I, 541.

66 Jacques André, *L'alimentation et la cuisine à Rome* (Paris: Klincksieck, 1961), p. 140, and n. 32; Columella, 7,9,5; Pliny, 8, 209.

67 Aline Rousselle, «L'Eunuque et la poule: La logique de la reproduction», *Mi-Dit. Cahiers méridionaux de Psychanalyse* 2–3 (June 1984):57–65; Galen, *De Spermate*, II, Kühn (1822), IV, 569.

68 Keith Hopkins, Contraception in the Roman Empire», *Comparative Studies in Society and History* 8(1965):124–151.

69 Диокл и Руф цит. по: Oribasius, 7, 26, Daremberg, II, 136–139, 143.

70 E. Nardi, *Procurato aborto nel mondo antico* (Milan, 1971); Marie-Thérèse Fontanille, *Avortement et contraception dans la Médicine gréco-romaine* (Paris, 1977); A. Keller, «Die Abortiva in der römischen Kaiserzeit», *Quellen un Studien zur Geschichte des Pharmazie*, ed. R. Schmitz 46(1988):309 ff.

71 Аристотель цит. по: Oribasius, 22,5, Daremberg, III, 62; Plutarch, *Lycurgus*, 3.

72 Rousselle, Porneia, p. 51; Danielle Gourévitch, *Le mal d'être femme,* p. 209.

73 Thomas, «Le ventre», p. 211–236, esp. 234, n. 88.

74 Jean Cagè, Matronalia. Essai sur les dévotions et les organisations cultuelles des femmes dans l'ancienne Rome, Collection Latomus 60 (Brussels, 1963), p. 95.

75 Dario Sabbatucci, «Magia inguista e nefasta», Studi di stori in memoria di Rafaella Garosi (Rome, 1976), p. 233–252.

76 Robinson, Women and the Criminal Law», p. 539.

77 Thomas, «Le ventre», p. 224.

78 Robinson, Women and the Criminal Law», p. 539; Digest, 48, 8,8 (Ульпиан) 48, 19, 38, 5 (Павел); app., 39 (Трифонин).

79 *Digest*, 48, 5, 14, 7–8 (Ульпиан).

80 Iza Biezunska-Malowist, «Les enfant-esclaves à la lumière des papyrus», *Hommages à M. Renard* (Brussels: Latomus, 1969), II, 91096; «Les esclaves nés dans la maison du maître et le travail des esclaves en Egipte romain», *Studi Classici* (1961), III, 147–162.

81 P. R. Weaver, «Gaius I, 84 and S. C. Claudianum», *Classical Review* (1964): 137–139; Tertullian, Ad uxorem, II, 8, i, ed. And trans. Charles Minier (Paris: Cerf, SC 2736 1980), p. 145.

82 Aulus-Gellius, *Nuits Attiques*, IV, 2, 6–10, p. 194.

83 Sermon 44, 2–3, ed. M.-J. Delage (Paris: Cerf, SC 243, 1978), II, 331. См. также: Sermon 19.

84 Clement of Alexandria, *The Pedagogue*, III, 33, 2–3.

85 *Querolus*, ed. and trans. L. Havet, III, I, frag. 56, 6–13, Bibliotheque des Hautes Etudes 41 (Paris, 1880), p. 275.

86 J.-T. Milik, *Recherches d'épigraphie proche-orientale. Dédicaces faites par des dieux (Palmyra, Hatra, Tyr) et des thiases sémitiques à l'époque romaine*, Institut Français D'Archéologie de Beyrouth, Bibliothèque arhèologique et historique 92 (Paris: Geuthner, 1972), p. 63–64.

87 Claude Vatin, *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique* (Paris: Boccard, 1970), p. 128.

88 *Digest*, 23, 2, 44 (Павел); Leo Ferrero Raditsa, «Augustus' Legislation Concerning Marriage, Procreation, Love Affairs and Adultery», *Aufstieg und Niedergang der rymischen Welt* II, *Principat* 2 (1980): 278–339.

89 Chariton, *Chairéas et Calliroé*, I, 12, ed. and trans. George Moliné (Paris: CUF, 1979), p. 57.

90 Horace, *Satires*, I, 2, II. 80–108.

91 Horace, *Satires*, I, 2, I. 131, and *Satires* II, 7, II, 46–71.

92 *Satires*, I, I, I. 93.

93 Paul-Louis Gatier, «Aspects de la vie religieuse des femmes dans l'Orient paléochrétien: Ascétisme et monachisme», *La femme dans le monde méditerranéen*, Travaux de la Maison de l'Orient 10 (Lyons, 1985), p. 165–183, esp. 171, n. 38.

94 Alfredo Mordechai Rabello, «Divorce of Jews in the Roman Empire», *The Jewish Law Annual* (1981) IV, 79–102, and p. 82, n. 12; Plautus, *Mercator* 817, ff.; Valerius Maximus, 6, 3, 10–12; о иудеях см.: Michna, Ketubot, 7, 6.

95 Pliny the Younger, *Letters*, IV, 19. ed. and trans. Anne-Marie Guillemin (Paris: CUF, Belles Lettres, 1962), II, 19.

96 Robert E. A. Palmer, «Roman Shrines of Female Chastity from the Last Struggle to the Papacy of Innocent I», *Rivista Storica dell'Anticita* 4 (1974): 113–159.

97 *Digest*, 47, 10, 15, 15; Marcel Morabito, *Les réalités de l'escavage d'après le Digeste*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon 254, Centre de recherches d'Histoire ancienne 39 (Paris: Belle Lettres, 1981), p. 190.

98 Ethel and L. Edelstein, *Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies* (Baltimore, 1945), I, nos. 31, 34, 39, 42, 426.

99 Ammianus Marcellinius, XVI, 10, 18.

100 M. Durry, ed. and trans., *Eloge funèbre d'une matrone romaine* (Paris: CUF, 1950), p. 22.

101 Rousselle, *Porneia*, p. 58–59; см.: Oribasius, *Collection Médicale, incert.* 6; Soranus, Gynecology, I, 46, 56; Гален даже рекомендовал продлить этот период воз-

держания во время кормления, цитата из: Oribasius, *incert.* 14, III,(1858), p. 130.

102 Keith Hopkins, *Death and Renewal: Sociological Studies in Roman History*, vol. 2. (Cambridge University Press, 1983), p. 31–200; François Jacques, «Le renouvellement du Sénat romain», *Annales ESC* 6(1987): 1287–1303.

103 Evelyne Patlagean, «Sur la limitation de la fécondité dans la haute époque Byzantine», *Annales ESC* 6(1969): 1353–1369.

104 Joseph Mélèze-Modrzeiewski, «Les Juifs et la droit hellénistique», IURA 12(1961): 175; Rabello, «Divorce of Jews».

105 *Genération des animaux*, IV, 6, 775a.

106 О современной эпохе см.: Laget, *Naissances*, p. 236, 246–247.

107 John Chrysostom, «To a Young Widow», trans. Bernard Grillet (Paris: Cerf, SC 138, 1968), 2, 139–142, p. 125; John Chrysostom, *Sur le marriage unique,* 2, p. 169, II. 80–81.

108 Horace, *Satires*, I, 2, II. 24–63; Jerzy Kolendo, «L'escavage et la vie sexuelle des homes libres à Rome», *Index. Quaderni camerti di Studi romanistici. International Survey of Roman Law* 10 (1981): 288–297.

109 Henry Chadwick, «The Relativity of Moral Codes: Rome and Persia in Late Antiquity», in William R. Schoedel and R. L. Wilcken, eds., *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition of Honor of R. M. Grant,* Collection Théologie Historique 53 (Paris: Beauchesne, 1979), p. 135–153.

110 Aline Rousselle, «Personal Status and Sexual Practice in the Roman Empire», *Zone 5, Fragments for a History of the Human Body,* pt. III (1989), p. 300–333.

111 Epictetus, *Conversations*, I, 18, 21–23, and 4, 1, 15; Philo of Alexandria, *Quod omnis Probus*, 38, ed. and trans. Madelaine Petit, *Ouvres* 28 (Paris: Cerf, 1974), p. 167.

112 Twelve Years, *Digest*, 25, 7, 1, 4; о верности см.: *Digest*, 48, 5, 14, (13), 8; Aline Rousselle, «Concubinage and Adultery», *Opus* 3 (1984): 75–84.

113 P. R. S. Weaver, «The Status of Children in Mixed Marriages», in Rawson, *Family in Ancient Rome*, p. 145–169.

114 D. M. MacDowell, «Bastards as Athenian Citizens», *Classical Qarterly* 26 (1976): 88–91.

115 Aristophanes, *The Wasps*, 480.

116 Catherine Simon, «Mères au berceau», *Le Monde*, Nov. 21, 1989.

117 Valerius Maximus, 6, 7, 1.

118 Suetonius, *Augustus*, 71.

119 Tertullian, *Ad uxorem*, ed. and trans. Charles Munier, 1, 6, 4 (Paris: Cerf, SC, 273, 1980), p. 113.

120 Tertullian, *De clte feminarum*, ed. and trans. Marie Turcan (Paris: Cerf, SC 273, 1971), II, 2, 1, p. 95.

121 Hyppolitus of Rome, *La tradition apostolique*, ed. and trans. Bernard Botte (Paris: Cerf, SC 11, 1968), p. 75.

122 Iro Kajanto, «On Divorce among Common People in Rome», *Mélanges M. Surray, Revue des Etudes Latines* 47 (1969): 99–113.

123 S. Itzhaky, M. Yitzaki, and S. Kottek, «Fertility in Jewish Tradition», p. 132; Epstein, *Sex Laws and Customs in Judaism,* p. 140.

124 Seneca, *Consolation to Helvia*, 16, 3.

125 Horace, Odes, 1, 2, 19.

126 Virgil, *Aeneid*, IV,266

127 Pliny, *Natural History*, 7,60.

128 Seneca, On Clemency, 3, 8, trans. Françoi Préchac, 3rd ed. (Paris: CUF, 1967), p. 28.

129 Pliny, *Natural History*, 5, 57.

130 Dio Cassius, 58, 22.

131 Marcus Aurelius, Meditations, I, 29.

132 Juvenal, *Satire*, 6, II. 306–313; cp.: Palmer, «Roman Shrines», p. 143.

133 *Femmes pythagoriciennes. Fragments et lettres de Théano, Périctione, Phintys, Mélissa et Mya,* trans. with notes by Mario Meunier (Paris, 1980).

134 *Conseils à mari et femme*, 140 B.

135 Georges Fabre, *Libertus, Recherches sur les rapports patron-affranchi à la fin de la République romaine* (Paris: Boccard, 1981), p. 192–193.

136 Arnaldo Momigliano, «La Llibertà di parola nel mondo antico», *Sesto Contributo alla Storia degli Studi classici* (Rome, 1980), p. 403–436, и Arnaldo Momigliano, «Epicureans in Revolt», *Journal of Roman Studies* 31 (1941): 151–157.

137 Tacitus, *Annals*, I, 72–73.

138 Suetonius, Tiberius, 28.

139 Tacitus, *Annals*, 6, 15, 3.

140 Frederick H. Cramer, «Bookburning and Censorshi[in Ancient Rome», *Journal of the History of Ideas* 6 (1945): 157–196.

141 Yolande Grisé, *Le suicide dans la Rome antique* (Paris: Belles Lettres, 1982).

142 Pliny the Younger, *Letters*, 3,16.

143 Livy, I, 58.

144 Livy, II, 13; Pliny the Elder, *Natural History*, 34, 13.

145 Seneca, *Consolation to Marcia,* 16, 2.

146 Plato, *Symposium*, 179b-d.

147 Marc Filonenko, ed. and trans., Joseph and Aseneth (Leiden: Brill, 1968).

148 Plutarch, *On Love*, 25, 770D–771C.

149 Plutarch, *Life of Marius*, 19, 9.

150 Radu Vulpe, «Prigioneri romani suppliziati da donne dacie sul rilievo della colonna traiana», *Rivista storica dell'Anticità* I (1973): 109–125.

151 Dio Cassius, *Roman History*, 78, 14.

152 Dupont-Sommer, intro. and trans., *Le Quatrième Livre des Maccabées,* Bibliothèque des Hautes Etudes 274 (1939).

153 Charles Saumagne, «Thraséa et Perpétue».

154 Anonymous Latin, *Treatise on Physiognomy*, text established, trans., and commented on by Jacques André (Paris: Collection des Universités de France, 1981).

155 Galen, *De spermate*, I, Kühn, IV, p. 569.

156 Teles and Musonius, *Prédictions*, trans. André-Jean Festiguère (Paris: Vrin, 1978). See C. E. Lutz, *Musonius Rufus, the Roman Socrates*, Yale Classical Studies 10 (New Haven, Conn., 1947), p. 3–147.

157 Antoine Guillaumont, *Aux origines du monachisme chrétien*, Spiritualité orientale 30 (1947), p. 15, and n. 9–10.

158 Collatio, 6, 4.

159 *Justinian Code*, 1, 9, 7.

160 Chadwick, «Relativity of Moral Codes», p. 145.

161 CTh, 3, 12, 1, de 342, Constance; Jean Gaudemet, «*Justum matrimonium», Société et mariage* (Strasbourg: Cerdic, 1980), p. 83.

162 Gaudemet, «*Justum matrimonium*», p. 84.

163 CTh, 9, I, de 326, Clémence Dupont, «Les constitutions de Constantin et le droit privé au début du IVè siècle», thèse, Lille, 1937, p. 26.

164 CTh, 4, 6, 3, de 336 (Константин); о Феодосии и Валентиниане см.: Gaudemet, «*Justum matrimonium*», p. 85–86.

165 Sermon 19, 4, SC 175, I, 489.

166 Hippolytus of Rome, *Apostolic Tradition*, ed. Bernard Botte, 16 (1968), p. 71–72.

167 Rousselle, Porneia, p.133.

168 St. Tomulescu, Justinien et concubinat», *Studi in honore di Gaetano Scherillo* (Milan, 1972), I, 229–326; C. Van De Wiel, «La légitimation par mariage subséquent de Constantin à Justinien. Sa réception sporadique dans le droit byzantin», *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité* 25 (1978): 307–350; Clémence Dupont, *Les constitutions*, sec. VIII.

169 CTh, 9, 15, 1 (318); See J. H. W. G. Liebeschuetz, *Continuity and Change in Roman Religion* (Oxford: Clarendon, 1979), p. 294–295.

170 *Justinian Code*, 9, 16, 7=CTh, 9, 14, 1 (374).

171 CTh, 11, 36, 1, (314 or 315); 9, 9, 29; 38, 1(322).

172 Dupont, «Les constitutions, p. 110–112.

173 Hopkins, «Contraception», p. 139, содержит отсылки к отцам церкви.

174 Jean-Louis Flandrin, Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale occidentale (Paris: Seuil, 1983), p. 130.

175 Clément of Alexandria, *The Pedagogue*, III, 4.

176 Theodoret of Cyrrhus, V, 55–57; I, 224–245.

177 Isidore Levy, *La légende de Pythagore de Grèce en Palestine* (Pris, 1927), p. 81–82.

178 *Les Apocryphes du Nouveau Testament*, trans. J. B. Bauer (Paris: Cerf, 1973).

Глава 7. Дочери пандоры или ритуалы в греческих городах. *Луиза Зайдмэн*

1 François de Polignac, *La naissance de la cité grecque* (Paris, 1984), p. 79.

2 Hesiod, *Theogony*, 590–591; см.: Nicole Loraux, «Sur la race des femmes», «*Les enfants d'Athéna*» (Paris, 1984).

3 Marcel Detienne, *Dionysos mis à mort* (Paris, 1977), p. 177–179.

4 Susan Guettel Cole, «The Social Function of Rituals of Maturation: The Koreion and the Arkteia», *Zeitschrift für Papirologie und Epigraphik* 55 (1984): 233–244.

5 Pierre Brulé, *La fille d'Athènes* (Paris, 1987).

6 Об обряде мужской инициации см.: Henri Jeanmaire, *Couroi et Courètes* (Paris, 1939). Для того, чтобы получить представление о дискуссии по поводу женской инициации, сравните работы: Angelo Brelich, *Paides e Parthenoi* (Rome, 1969), p. 229 ff., и Claude Calame, *Les choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque* (Rome, 1977), esp. p. 67–69.

7 Christiane Sourvinou-Inwood, *Studies in Girls' Transitions* (Athens, 1988), p. 136–148.

8 Calame, *Les choeurs*, I, 263 ff. См. также: Brûlé, *La fille*, p. 83 ff.
9 Brûlé, *La fille*, p. 116
10 См. различные публикации по данной проблеме: L. Kahil, «L'Artemis de Brauron, rites et mystères», AK 20(1977): 86–98; он же, «Le "cratérisque" de Artémis et le Brauronion de l'Acropole», *Hesperia* 50(3) 1981: 253–263.
11 Sourvinou-Inwood, *Girls' Transitions*, p. 15–66.
12 Brelich, *Paides*, I, 280 ff.
13 Подробное описание этого ритуала дается в работе: Jean-Louis Durand, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne* (Paris; Rome, 1986).
14 См, например: Sophia Kaempf-Dimitriadou, *Die liebe der Götter in der Attischen Kunst des 5. Jahrhunderts vor Christ* (Berne, 1979), с. 36, где дается описание истории Борея и Орифии, и рис. 27–31.
15 Calame, *Les choeurs*, p. 15–66.
16 Sourvinou-Inwood, *Girls' Transitions*, p. 39–66.
17 См.: Pierre Vidal-Naquet, *Le chasseur noir*, p. 151–174, 191–207.
18 Polignac, *La naissance de la cité grecque*, p. 78.
19 Detienne, «Violentes «Eugénies», *La cuisine du sacrifice en pays grec*, p. 183–214.
20 Loraux, «Le nom athénien» p. 127.
21 Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne* (Paris, 1986), II, 260–284.
22 Marcel Detienne, *Dionysos à ciel ouvert* (Paris, 1986), p. 42.
23 Ibid., p. 79–89 и примеч. 22.
24 René Ginouvès, *Balaneutikè: recherches sur le bain dans l'antiquité grecque* (Paris, 1962), p. 268–276.
25 Cole, «The Social Function». См. также: Pauline Schmitt Pantel, «Athéna Apatouria et la ceinture: les aspects féminins des Apatouries à Athènes», *Annales E. S. C.* 6 (1977): 1059–73.
26 Brûlé, *La fille,* p. 361 ff.
27 Ibid., p. 260.
28 Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs* (Paris, 1965), p. 131–137.
29 См.: Robert Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion* (Oxford, 1983).
30 Euripides, *Iphigenia in Tauris*, II. 381–383.
31 «Le pur et l'impur», *Mythe et société en Grèce ancienne* (Paris, 1974), p. 121–140.
32 Marcel Detienne, *Les jardins d'Adonis* (Paris, 1972), p. 187–226.
33 Giulia Sissa, *Le corps virginal* (Paris, 1987), p. 27–65.
34 Hesiod, *Theogony,* пер. с греч.: Dorothea Wender, II. 570–593.

Глава 8. Религиозные роли римских женщин. *Джон Шейд*

1 John Shield, *Romulus et ses frères. Le collège des frères arvales, modèle du culte public dans la Rome des Empereurs*. Rome, 1989.
2 Катон Цензор у Феста, (p. 466 Lindsay).
3 Катон. О сельском хозяйстве, 143.
4 Paulus Diaconus, *Abridgement of Festus*, p.72 Lindsay.
5 Olivier de Cazanove, «Exesto: L'incapacité sacrificielle des femmes à Rome. (A propos de Plutargue. Quaest. Rom. 85)», *Phoenix* 41 (1987): 159–184.

6 Ibid., p. 165 ff.
7 Shield, *Romulus*, p. 320.
8 Paulus Diaconus, *Abridgement*, p. 124. Cazanove «Exesto», p. 166 ff.
9 Плутарх. Ромул. 15.4 ff., 19.9.
10 Cazanove «Exesto», p. 164 ff.
11 Ibid., p. 159.
12 Плутарх. Римские вопросы, 85.
13 Mary Beard, «The Sexual Status of Vestal Virgins», *JRS* 70 (1980): 12–27, esp.14.
14 Авл Геллий. Аттические ночи. 1,12,14; Beard, «The Sexual Status», p. 15 ff.
15 Luigi Sensi, «Ornatus e status sociale delle donne romane» *Annali della Facolta di Littere e Filosofia di Perugia*, Sez. Studi Classici 18, n. s. IV (1980–81): p. 55–102.
16 Augusto Fraschetti, «La sepoltura della Vestali e la città», *Du châtiment dans la cité. Supplices corporels et peines de mort dans le monde antique*, Collection de l'Ecole Française de Rome, vol. 9 (Rome: Ecole Française, 1984), p. 97–128.
17 Servius, Commentary on the Ecloges, 8.82.
18 Shield, *Romulus*, p. 320 ff.
19 Cazanove «Exesto», p. 170 n. 57.
20 Paulus Diaconus, *Abridgement*, p. 473.
21 Georges Dumézil, *Religion romaine archaique*, 2nd ed. (Paris: Payot, 1974), p. 376.
22 Овидий, Фасты, 4, 637–640.
23 Tertullian, Spectacles, 5.
24 Dumézil, *Religion*, p. 168 ff., в отношении Варрона см.: *On the Latin Language*, 6.21.
25 Prudentius, Contra Symmachum 2.1107 ff. (*in flammam iugulant perudes*).
26 Beard, «The Sexual Status», p. 17 ff.
27 Ibid.; John Shield, «Le flamine de Jupiter, les Vestales et la général triomphant», *Le Temps de la réflexion* (Paris: Gallimard, 1986), p. 213–230.
28 Nicole Boels, «Le statut religieux de la Flaminica Dialis», *REL* 51 (1973): 77–100.
29 Макробий. Сатурналии, I. 16.30.
30 Ibid., 1, 15, 18.
31 Paulus Diaconus, *Abridgement*, p. 473.
32 Катон. О сельском хозяйстве, 143.
33 Paulus Diaconus, *Abridgement*, p. 419.
34 См. например: Jacqueline Champeaux, *Fortuna. Le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain. I*, Collection de l'Ecole Française de Rome, vol. 64 (Rome: Ecole Française, 1982), p. 290 ff.
35 Pierre Drossart, «Nonae Caprotinae. La fausse capture des Aurores», *RHR* 185 (1974): 129–139.
36 Овидий, Фасты, 3.233.
37 Dumézil, *Religion*, p. 63 ff., 343 ff.
38 Champeaux, *Fortuna*, p. 311 ff.
39 Dumézil, *Religion*, p.72.
40 Ibid., p. 341 ff.
41 В отношении источников см.: Champeaux, *Fortuna*, p. 378 ff.
42 Ibid., p. 379 ff.
43 Овидий, Фасты, 4.135–156.

44 Ibid., 4.153 ff.
45 Ibid., 4.149.
46 Filippo Coarelli, *Il Foro Boario. Dalle origini alla fine della Republica* (Rome: Quasar, 1988), p. 299 ff.
47 Champeaux, *Fortuna,* p. 391 ff.
48 Ibid., p. 348 ff.
49 Ibid., p. 335–373.
50 Ливий. 2.39; Dionysius of Halicarnassus 8.22–62; Плутарх. Кориолан. 37,4; Valerius Maximus, 5.2.1 См. также Dario Sabbatucci, «L'extra-romanità di Fortuna», *Religione e Civilta* 3(1982): 511–527, особенно 519.
51 См.: Champeaux, *Fortuna,* p. 335–373.
52 Ibid.
53 Valerius Maximus, 1.8.4.
54 Плутарх, Римские вопросы, 57.
55 Ibid., 56.
56 Dumézil, *Religion,* p.355.
57 Плутарх, Цицерон, 19; Плутарх, Цезарь, 9.
58 Макробий, Сатурналии, I. 12.27.
59 Овидий, Фасты, 5.148–158.
60 Проперций, 4.9.21–36; 51–61.
61 Giulia Piccaluga, «Bona Dea. Due contributi all'interpretazione del suo culto», *SMSR* 35(1964): 195–237, см.: 221.
62 По поводу дела Клодия см.: Phillippe Moreau, Clodiana religio. Un procès politique en 61 avant J. C. (Paris: Les Belles Lettres, 1982).
63 Проперций, 4.9. 51; Ювенал, Сатиры, 2.84.
64 Проперций, 4.9.28; Плутарх, Цицерон, 20.1; Плутарх, Цезарь, 10.
65 Ювенал, Сатиры, 2.86; Макробий, Сатурналии, 1.12.23.
66 Плутарх, Цезарь, 9.9; Ювенал, Сатиры, 6.134.
67 Henri Le Bonniec, *Le culte de Cérès à Rome. Des origines à la fin de la Republique,* Etudes et commentaires, vol. 27 (Paris: Klincksick, 1958), p. 430.
68 Плутарх, Римские вопросы, 20.
69 Цицерон, О законах, 2.9.21.
70 Ювенал, Сатиры, 9.115–117.
71 Макробий, Сатурналии, 1.12.27.
72 Palladius 11.19; Piccaluga, «Bona Dea», p. 217.
73 Servius, Aeneid, 8.314; Макробий, Сатуриалии, 1.12.27.
74 Макробий, Сатурналии, 1.12.27.
75 Michel Gras, «Vin et société à Rome et dans le Latium à l'époque archaïque», *Modes de contacts et processus de transformation dans les sociétés anciennes,* Collection de l'Ecole Française de Rome, vol. 67 (Rome: Ecole Française, 1983), p. 1067–1075, особенно 1072.
76 Beard, «The Sexual Status», p. 24 ff.
77 Ливий, 27, 37.
78 Givanni Battista Pighi, *De ludis saecularius populi Romani Quiritum,* second edition (Amsterdam:Hakkert, 1965), p. 155 ff.: IV, 1.4, II. 9–30; Va, I. 52; Va, II. 83–90.

79 Harold Mattingly, *Coins of the Roman Empire in the British Museum*, III (London, 1966), no. 424.
80 Овидий, *Фасты*, 6.475.
81 *Matronas honestissimas*: Cicero, *For Milo*, 10.27.
82 Champeaux, *Fortuna*, p. 244.
83 Cazanove «Exesto», p. 168.
84 Плутарх, *Нума*, 12.3.
85 Авл Геллий. *Аттические ночи*, 4.3.
86 Ювенал, *Сатиры*, 6.
87 Цицерон. *О природе богов*, 1.20.55; 2.28.70.
88 Anne-Marie Tupet, *La magie dans la poésie latine. Des origines à la fin du rèigne d'Auguste*, Collection d'études anciennes (Paris: Les Belles Lettres, 1976).
89 Jean-Marie Pailler, Bacchanalia. *La répression de 186 avant J.-C. à Rome et en Italie: vestiges, images, tradition.* Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, vol. 270 (Rome: Ecoles française, 1988) p. 251.
90 В отношении всех проблем интерпретации см.: Pailler, *Bacchanalia*.
91 Ibid., p. 582.
92 Ливий, 34.1.
93 Pailler, *Bacchanalia* p. 582.
94 Ливий, 34.1.
95 Pailler, *Bacchanalia* p. 592 ff.
96 Ливий, 8.18.1.
97 Ibid., 40,43 ff.
98 Ливий, 98.
99 Квинтилиан, *Воспитание оратора*, 5.11.39; Плутарх, *Катон Старший*, 9.11.
100 Robert Schilling, *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, 2nd ed. (Paris: Boccard, 1982).
101 Макробий, *Сатурналии*, 1.12.26.
102 Ibid.
103 Гораций. *Оды*, 3.30.8.
104 Rutilius Namatianus, *My return*, 2.52.
105 Festus, p. 79.
106 Авл Геллий. *Аттические ночи*, 10.15.14.
107 Servius, *Aeneid*, 4.29.
108 См.: Nicole Boels, «Le statut religious de la Flaminica Dialis», *REL*, 51 (1953)3: 77–100.
109 Плутарх, *Римские вопросы*, 50.
110 Boels, «Le statut religious»; Scheid «Le flamine de Jupiter», p. 215.
111 Scheid, *Romulus*, p. 214 ff.
112 Катон. *О сельском хозяйстве*, 143.1.
113 Rem divinam facere: ibid., 5.3.
114 См.: главу 3, Й. Томас «Разделение полов в римском праве».
115 Ibid.
116 Сравните с высказыванием Дионисия Галикарнасского по поводу семейного статуса женщин: «До тех пор, пока женщина ведет себя добродетельно и покорна во всем своему мужу, она является хозяйкой в доме, точно так же, как он является хозяином».

Глава 9. Женщины в раннем христианстве. Моник Александр

1 I, 1–2, Sources chrétiennes 173, Marie Turcan. Paris, 1971 (далее цитируются как SC). В данном переводе цитата Тертуллиана взята из: Тертуллиан К. С. Ф. Избранные сочинения / Под ред. А. А. Столярова. М.: Издательская группа «Прогресс», «Культура». 1994. С. 345.

2 Проповедь 5 «Хвала Святой Деве и Матери Господа Марии», Patrologiae Graecae 65, 720B (далее цитируется как PG).

3 Гал. 3:28.

4 1 Тим. 2:11–15.

5 Мф. 27:56, 61; 28:1–10. Мк. 15:40, 47; 16:1, 9–10. Лк. 8:2; 24:10. Ин. 19:25; 20:1, 11–18.

6 Лк. 10:38–42; Ин. 11–12.

7 Ин. 4:1–42.

8 Деян. 16:13–15, 26, 40.

9 Деян. 13:2–3, 18, 26; 1 Кор. 16, 19; Рим. 16:3–5; 2 Тим. 4:19.

10 Рим. 16:1.

11 *Actes de Paul,* trans. L. Vouaux (Paris, 1913).

12 Eusebius, *Ecclesiastical History*, V, 1, 17–19, 37, 41–42, 53–56 (SC 41, G. Bardy, Paris, 1955). Ср.: Guillaumin M.-L., «Une jeune fille qui s'appelait Blandine. Aux origines d'une tradition hagiographique», *Epektasis: Mélanges patristiques offerts au Cardinal Daniélou*, ed. by J. Fontaine and Charles Kannengiesser (Paris, 1972), p. 93–98.

13 *Passio Perpetuae et Felicitatis*, Musurillo H., The Acts of Christian Martyrs (Oxford, 1972), p. 106–131.

14 Pio Franchi de'Cavaliere, *Scritti agiografici* I., «Studi e Testi» (Vatican City, 1962), p. 293–381.

15 Cyprian of Carthage, *The Conduct of Virgins* 3 (243).

16 SC 296, Pierre Maraval, 1982.

17 Epistle 22. Ср.: Epistle 10, *Correspondence*: In 8 vol., ed. by J. Labourt (Paris: CUF, 1949–1963).

18 Epistle 130.

19 *Sentences des Pères du Désert*, trans. L. Regnault (Solesmes, 1981). Theodora: 319–315; Sacra: 885–891; Syncleticus: 892–909.

20 Oeuvres monastiques I. Oeuvres pour les moniales (SC 345, Adalbert de Vogue, Joël Courreau) (Paris, 1983).

21 Palladius. Lausiac History, 46 (*La Storia Lausiaca*, ed. by G. J. M. Bartelink. Mondadori, 1974).

22 Jerome. Epistle 127 (411).

23 Epistle 103 (404).

24 Gregory Nazianzen, PG 37, 1542–1550.

25 *Life of Melania* (SC 90, D. Gorce, Paris, 1962).

26 Pierre Petitmengin et al., *Pélagie la pénitente. Métamorphoses d'une légende.* Vol. 1. *Les texts et leur histoire* (Paris, 1981); Vol. 2. *La survie dans les literatures européennes* (Paris, 1984). Evelyne Patlagean, «L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté à Byzance», *Studi medievali* 17 (1976): 597–623.

27 См., например: *Life of Mary the Egyptian*, PG 87, 3697–2736.

28 *Journal d'Egérie* (SC 296, Pierre Maraval. Paris, 1982).

29 PG 35, 757–760 (речь на похоронах Цезария); 991–1000A (речь на похоронах его отца); PG 37, 969 s., 1029 s. (стихи о себе и своей жизни); Epitaphes, *Anthologie Palatine VIII*, 34074, ed. By Pierre Waltz (Paris: CUF, 1944).

30 PG 35, 789–817.

31 Basil of Caesarea, *Epistles*, 204, 6; 210, I; 223, 3, *Letters*, ed. by Yves Courtonne: In 3 vol. (Paris: CUF, 1957–1966) (о Макрине Старшей). Gregory of Nyssa. *Life of Macrina* 2.

32 *Confessions* I, 11; III, 11–12; V, 8–9; VI, 1–2, 13; VIII, 12; IX, 8–13; X.

33 *Gregorii Nysseni opera* IX, ed. by Andreas Spira (Leiden, 1967), p. 461–490. См. также: Holum K. *Theodosian Empresses: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity* (Berkeley, 1982).

34 Jerome. Epistle 46.

35 *Oeuvres monastiques I*, p. 441 ff.

36 *Life of Antony*, Ed. by G. J. M. Bartelink. Milan: Mondadori, 1974.

37 Palladius, *Lausiac History*, 33. *Vie grecque de Pacôme*. Trans. A. J. Festugière (Paris, 1965); *Vie bohaïrique*. Ch. 27. Trans. A. Veilleux, «Spiritualité orientale», no 38, Bellefontaine, 1984.

38 Augustine, *Epistle*, 211; L. Verheijen, *La Règle de Saint Augustin* (Paris, 1967), p. 105 ff.

39 SC 70, 108, 159, Henri-Irénée Marrou, Marguerite Harl, Claude Mondésert (Paris, 1960–1970).

40 (Frankfurt: Christoph Stüklin, 1974); P. A. Gramaglia. *De virginibus velandis. La condizione femminile nelle prime communite cristiane*: 3 vol. (Paris, 1985).

41 Trans. Denys Gorce. Namur, 1958.

42 PG I, 350–452.

43 SC 95, H. Musurillo, V. H. Debidour (Paris, 1963).

44 Aubineu M., «Les écrits de Saint Athanase sur la virginité», *Revue d'ascétique et de mystique* (1955): 140–173.

45 PG 30, 669–810.

46 SC 119, Michel Aubineu (Paris, 1966).

47 SC 125, H. Musurillo, B. Grillet (Paris, 1966). Ср.: *Sur les cohabitations suspectes*, ed. by J. Dumortier (Paris: CUF, 1955).

48 Saint Ambrose. *Ecrits sur la virginité*. Trans. Marie-Gabriel Tissot (Solesmes, 1981).

49 *Bibliothèque augustinienne*, 3, trans. J. Saint Martin (Paris, 1949).

50 PG 16, 367–384.

51 *A son épouse* (SC 273, Charles Munier. Paris, 1980). *Le Mariage unique* (SC 343, Paul Mattei, 1988). *Exhortation à la chasteté* (SC 319, J. C. Fredouille, Paris, 1985).

52 *A une jeune veuve. Sur le mariage unique* (SC 138, B. Grillet. Paris, 1968).

53 *Bibliothèque augustinienne*, 3.

54 *Bibliothèque augustinienne*, 2, trans. Gustave Combés (Paris, 1948).

55 FG 51, 217–241.

56 Borresen K., «L'usage patristique des métaphores féminines dans le discours sur Dieu», *Revue théologique de Louvain* 13 (1982): 205–220.

57 Demarolle J.-M., «Les femmes chrétiennes vues par Porphyre», *Jahrbuch für Antike und Christentum* (1970): 42–47.

58 SC 320, 3–9, 336, Marcel Metzger (Paris, 1985–1987).

59 Basil of Caesarea, *Epistles*, 188, 199, 217.

60 На подобного рода документации основана подборка текстов: Kraemer R. S. *Maenads, Martyrs, Matrons, Monastics* (Philadelphia, 1988). Об использовании эпиграфических свидетельств см.: Piétri C. «Le mariage chrétien à Rome, IVe–Ve siècles», *Histoire vécue du peuple chrétien* (Toulouse, 1979), I, p. 105–130.

61 *A Diognète*, 6 (SC 33, Henri-Irénée Marrou. Paris, 1951).

62 Jerome. *Epistles*, 22, 16.

63 *Les Martyrs de Lyon* (177), Colloque de Lyon, 1977 (Paris, 1978).

64 *Life of Macrina*, 7; *Life of Olympias*, 6.

65 Augustine, *Epistles*, 211, 5–6; *Rule of Caesarius*, 21, 42.

66 Siricius, *Epistles*, 7, 3.

67 Foucault M., *Histoire de la sexualité* (Paris, 1976–1984) vol. 2: *L'usage des plaisirs.* vol. 3: *Le souci de soi.* Ср.: Cameron A., «Redrawing the Map: Early Christian Territory after Foucault», *Journal of Roman Studies* (76) 1986: 266– 271.

68 Rousselle A. *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle, Iie–IVe siècles de l'ère chrétienne* (Paris, 1983).

69 Veyne P., «La famille et l'amour sous le Haut Empire romain», *Annales E.S.C.* 33, (1978): 35–63.

70 Brown P. *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity* (N. Y., 1988.)

71 John Paul II, *Mulieris dignitatem*, 1988.

72 Beauvoir S., *Le deuxième sexe* (Paris, 1949), I, p. 153.

73 Borresen K., *Subordination et Equivalence. Nature et rфle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin* (Oslo; Paris, 1968).

74 См. два сборника статей: Ruetner R., *Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions* (N. Y., 1974); McLoughlin E., *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions* (N. Y., 1974).

75 Schlüsser-Fiorenza E., *In Memory of Her* (N. Y., 1983).

76 Clark E. Jerome, *Chrysostom and Friends* (N. Y., 1979); *Women in the Early Church* (Wilmington, Del., 1983); *Studies in Women and Religion* 7 (N. Y.; Toronto, 1981).

77 Proverbs 31:10.

78 Ср.: *Talmud Babylone*, Guittin 90a: «Безнравственный мужчина позволяет своей жене выходить на улицу с непокрытой головой и умываться вместе с мужчинами. Тора советует разводиться с такой женой».

79 *Pirke Avot*, I, 5.

80 Philo, *Special Laws*, III, 169–175.

81 Deuterenomy 24:1.

82 *Le Papyrus Inv. 5853 de l'Université de Cologne; un contrat de mariage écrit en caractères hébraïques: Antinoopolis* 417, Papyrologica Collonesia, Kölner Papyri, 1987.

83 *Antiquités juives*, IV, 219.

84 Лев. 12, 15.

85 Ср.: *Talmud B, Kiddushin* 34–36a.

86 *Berakot* 7, 18 (Равви Меир, II в. н. э.)

87 Segal J. B., «The Jewish Attitude Towards Women», *Journal of Jewish Studies* 30 (1979): 121–137.

88 Contra Apion, II, 102–104.

89 Исх. 38:8.

90 Contemplative Life. 33–34.

91 Brooten B., «Women Leaders in the Ancient Synagogue», *Brown Judaic Studies* 36 (Chico, Calif.: Scholars Press., 1982).

92 *Talmud B, Sotah* 22 b.

93 *Talmud B, Pessahim* 62b. Ср.: Goodblatt D., «The Beruriah Traditions», *Journal of Jewish Studies* 26 (1975): 68–85 (репринтное издание: P*ersons and Institutions in Rabbinic Judaism*, ed. by W. S. Green, Brown Judaic Studies 3. (Chico, Calif.: Scholars Press., 1977).

94 *Talmud B, Berakot* 16b.

95 *Talmud B, Meguilla* 14a: Сара (Быт. 21:12), Мариам (Исх 15:20), Девора (Суд 4:4), Анна (1 Цар. 2:1), Авигея (1 Цар. 25:29), Олдома (4 Цар. 22:14).

96 Мак. 7.

97 Contra Apion, II, 202. Является ли библейским текст 3 главы 16 стиха Книги Бытия? Ср.: Philo of Alexandria. *Hypothetica*. 7.3.

98 Мф. 1:1–17.

99 Мф. 1:3; ср.: Быт. 38:1, 5; Рф 1:6; 2 Сол. 11, 12. О значении четырех матерей см.: Paul A. L'Evangile de l'enfance selon St. Matthieu. Paris, 1968. P. 29–35.

100 Мф. 1–2; Лк. 1–2.

101 Мф. 1:23. Ср.: «и не знал Ее. Как наконец Она родила Сына Своего первенца, и он нарек Ему имя: Иисус» (1:25).

102 Ammann E., *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins* (Paris, 1910); Strycker E. «La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques», *Subsidia Hagiographica* 33 (Brussels, 1961); Smid H. R. *Protoevangelium Jacobi. A Commentary* (Assen, 1965).

103 Ambrose, *De virginitate*. II, 6–15 (Мария в качестве модели поведения для девственниц).

104 На своде Святой Марии в Риме Мария изображена прядущей пурпурную и алую ткани для храма в момент Благовещения.

105 Мф. 12:46–50. Ср.: Мк. 3:31–35; Лк. 8:19, 11:27–28.

106 Ин. 2:1–12.

107 Ин. 19:25–27.

108 Деян. 1:14.

109 Гал.. 4:4.

110 Лк. 19:38–42.

111 Ин. 11.

112 Ин. 4:27.

113 Ин. 4:9.

114 Мф. 15:21–28. Ср.: Мк. 7, 24–30.

115 Мф. 21:31.

116 Лк. 7:36–49. Ср.: Мф. 26:6–13; Мк. 14:3–9 (относит этот жест к женщине); Ин. 12:1–8 (говорит о Марии, сестре Марфы).

117 Ин. 8:1, 11.
118 Ин. 4:17–18.
119 Мф. 9:20–22.
120 Лк. 7:11–15.
121 1 Цар. 17:17–24.
122 Лк. 21:1–3; Мк. 12: 41–44.
123 Лк. 8:1–3.
124 Мф. 27:56; Мк. 15:40–41.
125 Мф. 27:55–56; Мк. 15:40–41.
126 Ин. 19:25–27.
127 Мф. 27:61; Мк. 15:47; Лк. 24:55–56.
128 Мк. 16:1; Лк. 23:566 24:1.
129 Мф. 28; Мк. 16; Лк. 24; Ин. 20. Ср.: Hengel M., «Maria Magdalena und die Frauen als Zeugen», *Abraham unser Vater* (Leyden, 1963), p. 243–256.
130 Деян. 1:14.
131 Деян. 5:14; 8:3; 9:2.
132 Деян. 9:36–42.
133 Деян. 12:12–16.
134 Juvenal, *Satire*, 6, 511–541.
135 См.: 1 Кор. 16:9; Рим. 16:5; Кол. 4:15.
136 Деян. 16:13–15.
137 Деян. 17.
138 Деян. 17:12.
139 Деян. 17:34.
140 Деян. 18:2–3.
141 Деян. 18:24–26.
142 Рим. 16: 3–5.
143 Рим. 16:1–2; Рим. 16:6, 12.
144 Рим. 16:13.
145 Рим. 16:15.
146 Рим. 16:7.
147 Рим. 16:15.
148 Фл. 2.
149 1 Кор. 9:5.
150 Фил 4:2–3.
151 Ср.: Исх. 22:20–23; Пс. 68:6; Ис. 1:17; Иов. 29:12–13; Мк. 12:42; Лк. 7:12, 18:3.
152 1 Цар. 17:7–24.
153 Лк. 2:33.
154 Деян. 6:1; 9:36–39; Мк. 1:27.
155 1 Кор. 7:8–9; 39–40.
156 1 Тим. 5:11–15.
157 1 Тим. 5:9–10.
158 Тит. 2:3–5.
159 Ср.: 1 Кор. 7, 8:25–35.
160 Gryson R., *Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne* (Gembloux, 1972), p. 30–31.

161 1 Тим. 3:11.

162 Деян. 2:17.

163 Деян. 21:9.

164 1 Кор. 11:2–16. Ср.: Hooker M. D., «Authority on Her Head: An Examination of 1 Corinthians 11:10», *New Testament studies* 10 (1963–1964): 410–416; Jaubert A., «Le voile des femmes: 1 Cor. 11:2–16», *New Testament Studies* 18 (1972): 419–430; Feuillet A., «Le signe de puissance sur la tête de la femme», *Nouvelle Revue Théologique* 95 (1973): 945–954; Walker W. «1 Corinthians 11:2–16 and Paul's Views Regarding Women», *Journal of Biblical Literature* 94 (1975): 94–110.

165 Откр. 2:20–24.

166 *Dialogue with Tryphonus*, 88.

167 *Passion of Perpetua and Felicity*, 4–10.

168 PG 51, 191.

169 Marguerita Guarducci, *Epigrafia Graeca*, 4 vol. (Rome, 1967–1978), IV, p. 445.

170 Ср.: Fitzer G., «Das Weib scheige in der Gemeinde», *Uber den unpaulinischen Character der Mulier-taceat Verse in I Korinthier 14* (Munich, 1963); Allison R., «Let Women Be Silent in the Churches: 1 Corinthians 14:33b–36: What Did Paul Really Say and What Did It Mean?», *Journal for the Study of the New Testament* 32 (1988): 27–60.

171 Фес. 2:7.

172 *Gospel of Thomas*, The Nag Hammadi Library, ed. by J. H. Robinson (Leiden, 1977), p. 124.

173 Gospel of Mary 9:20; op. cit., p. 472.

174 Pagels E., *The Gnostic Gospels* (N. Y., 1979); *Images of the Feminine in Gnosticism*, ed. by Karen L. King (Philadelphia, 1988).

175 Irenaeus, *Adversus Haereseis*, I, 1 (о Птолемее, последователе Валентина); I, 11 (о Валентине).

176 Apocrypha of John 2:9–14: «Я тот, кто всегда с вами. Я — Отец, я — Мать, я — Сын», *The Nag Hammadi Library*, p. 99.

177 Ср.: Irenaeus, *Adversus Haereseis*, I, 2, 2–3; I, 5, 1–3.

178 Scopello M., «Jewish and Greek Heroines in the Nag Hammadi Library», *Images of the Feminine in Gnosticism*, ed. by Karen L. King (Philadelphia, 1988), p. 70–95.

179 Gospel of Thomas, Logion 22.

180 Gospel of Thomas, Logion 114.

181 Pagels E., *The Gnostic Gospels* (N. Y., 1979), p. 99–101. Подобно другим образам, этот был хорошо известен вне гностических кругов. Ср.: Meeks W. A., «Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity», *History of Religion* 13 (1974): 165–208.

182 Justin, I, *Apol.* 26, 3; Irenaeus, *Adversus Haereseis*, I, 16, 2–3; Hippolytus, *Ref.* 6, 19, 2–3; Epiphanius, *Panarion*, 21, 3, 1–3.

183 Jerome, *Epistles*, 133, 4.

184 Epiphanius, *Panarion*, 42, 4.

185 Irenaeus, *Adversus Haereseis*, I, 25, 6; Origen. *Contra Celsus*, 5, 61; Epiphanius. *Panarion*, 37, 6.

186 Tertullian, *Prescription for Heresies*, 6, 6; 30, 5–6.

187 Irenaeus, *Adversus Haereseis*, I, 13, 3.

188 Ibid.
189 Ibid., 41:1–4.
190 Tertullian, *Baptism*, 1, 2 (обратите внимаиие на игру слов *pisciculi/piscis*).
191 Ibid., 17, 4. Цит.: 1 Кор. 14:35.
192 Ср.: *Exhortation to Chastity*, 10, 5.
193 *De virg. velandis*, 9, 1.
194 Epiphanius, *Panarion*, 49, 1.
195 Eusebius, *Ecclesiastical History*, V, 16, 17 (цитирование неизвестного антимонтаниста).
196 Ibid., V, 18, 3 (цитирование Аполлония).
197 Firmilian of Caesarea, Cyprian, *Epistles*, 75, 10, 5.
198 Epiphanius, *Panarion*, 49:1(1)–9(4).
199 Origen, «Fragments on 1 Corinthias», *Journal of Theological Studies* 10 (1909): 41–42.
200 *On the Trinity*, 3, 41, 3.
201 Epiphanius, *Panarion*.
202 Работа Грисона (Gryson R. *Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne* (Gembloux, 1972)) была подвергнута критике А.-Г. Мартимором (Martimort A.-G. *Les Diaconesses. Essai historique. Rome*, 1982). О последовавших дискуссиях см.: Martimort A.-G., «A propos du ministère des femmes», *Bulletin de littérature ecclésiastique* 74 (1979): 102–108; Gryson R., «L'ordination des diaconesses d'après les Constitutions Apostoliques», *Mélanges de Sciences Religieuses des Facultés Catholiques de Lille*, 1974. Феминистские призывы позволить женщинам быть диакониссами вдохновили работу М.-Ж. Обер (Aubert M.-J. *Des femmes diacres*. Paris, 1987).
203 Polycarp, *Philippian Epistles*, 6, 1.
204 Justin, I *Apol.*, 67, 6.
205 Eusebius, *Ecclesiastical History*, V, 43, 11.
206 Philemon, 4, 3.
207 *Smyrn.*, 13, 1.
208 Tertullian, *Virg. vel.*, 9, 2, 3.
209 *Apostolic Constitutions*, II, 57, 12; VIII, 13, 14. Ср.: Quacquarelli A. *Il triplice frutto della vita cristiana: 100, 60, 30, Matteo XIII, 8 nelle diverse interpretazioni* (Bari, 1989).
210 *Exhortation to Chastity*, 13, 4.
211 Hippolytus of Rome. *La tradition apostolique d'après les anciennes versions*, SC 11bis, Bernard Botte (Paris, 1968), ch. 10.
212 Однако Феодор Мопсуэгибский смягчает требование: женщина должна быть только лишь правоверной, даже при повторном браке (PG 66, 44 AB: in 1 Timothy 5:9). Принимать или же отвергать повторный брак было предметом ожесточенных споров.
213 Epistle 199, 24.
214 *Didascalia*, III, 5, 3–6; *Apostolic Constitutions*, III, 1, 1–2 (ср.: SC 329, Marcel Metzger. Paris, 1986).
215 *Didascalia*, III, 5, 3–6; 6, 1–2; 8, 1–3.
216 *Apostolic Constitutions*, III, 7, 7.

217 *Didascalia*, III, 8, 1–5.
218 Ibid., 6–7.
219 Ibid., 9, 1–3.
220 *Apostolic Constitutions*, III, 9, 1–4.
221 *Didascalia*, III, 6, 1–2. Ср.: *Apostolic Constitutions*, III, 6, 1, 2.
222 Hermas, *Pastor*, 8, 2–3 (SC 53, Robert Joly. Paris, 1958).
223 Pliny, *Letters*, X, 96, 8–9.
224 Рим. 16:1.
225 *Didascalia*. II, 26, 6. Ср.: Ignatius, *To the Magnesians*, 6, 1 (Епископ – это образ Отца, дьякон – Христа, священники – апостолов. В Сирии диаконисса была образом Святого Духа. Было ли это из-за того, что в семитской группе языков слово «дух» относится к женскому роду?)
226 *Didascalia*, II, 28, 6; 44, 2–4; 57, 6–7.
227 *Didascalia*, III, 12, 1–13, 1.
228 *Apostolic Constitutions*, VI, 17, 4. В Египте подобного рода обязанности выполняли скорее вдовы, нежели диакониссы (Gryson R., *Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne* (Gembloux, 1972), p. 81).
229 Ibid., II, 16, 1–4.
230 Ibid., III, 14, 1.
231 Ibid., II, 26, 6.
232 Ibid., II, 58, 4–6.
233 Ibid., VIII, 28, 6.
234 Ibid., VIII, 13, 14.
235 Ibid. VIII, 21, 1–2 (молитва, схожая с той, что читалась при рукоположении дьяк,ов).
236 Ibid., VIII, 31, 2.
237 Ibid., VIII, 13, 14.
238 *Epistles*, 199; *Canon*, 44; Justinian, *Novella*, 6, 6 (смертная казнь для согрешивших весталок); *Novella*, 123 (заключение в монастырь в случае соблазнения).
239 *Life of Olympias*, 5.
240 *Notice*, 37, ed. by I. Sbordone (Rome, 1936), p. 118.
241 Chapter 18.
242 *Didascalia*, II, 57; *Apostolic Constitutions*, II, 57.
243 John Moschus, *Pratum Spirituale*, chap. 3 (SC 12, ed. Rouet de Journel).
244 Fiessel D., «Recueil des inscriptions chrétiennes de Macédoine du IIIe au Vie siècle», *Bulletin de correspondance hellénique*, suppl. VIII, no. 241 (Paris, 1983).
245 Ibid., no. 20 (VI–VI в.).
246 Ibid., no. 256 (V–VI в.).
247 Ibid., no. 274 (IV в.).
248 *Life of Olympias*, 7.
249 Palladius, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*, X, 50–52 (SC 341–342, Anne-Marie Malingrey (Paris, 1988).
250 Pentadia, PG 52, *Letters*, 94, 104, 185; Amprucla, *Letters*, 96, 103, 141.
251 *Letters to Olympias* 6 (13), SC 13bis. P. 130. Ср.: Palladius, *Lausiac History*, 41.
252 *Novella*, 3, 1, 1.
253 Gregory of Nyssa, *Life of Macrina*, 29.

254 Цит. по: Martimort A.-G., Les Diaconesses, *Essai historique* (Rome, 1982), p. 138–142.
255 Ibid., p. 183
256 *Apostolic Constitutions*, III, 6, 1–2; *Didascalia Apostolorum*, III, 6, 1–2.
257 Ibid., III, 9, 1–4; *Didascalia Apostolorum*, III, 9, 2.
258 Gryson R., *Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne* (Gembloux, 1972), p. 94.
259 I, 41, 1.
260 I, 42.
261 *Ecclesiastical Canons of the Apostles*, chap. 21.
262 Ibid., chap. 24.
263 Epiphanius, *Panarion*, 79:3 (6)–4 (1).
264 II, 2.
265 Ambrosiaster, *Questions Concerning the Old and New Testaments*, 45, 2–3.
266 *Chronicle*, 2, 50, 8.
267 *Canon*, 25
268 *Letter*, 14, 13, 21.
269 См.: Labriolle P., *Les sources de l'histoire du montanisme* (Paris, 1913), p. 226–230.
270 Venatius Fortunatus, *Life of Saint Radegund*, 12, 26–28.
271 Von Harnack A. «Porphyrius gegen die Christen. 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate», Abh. der königl. Preuss. Akad. der Wiss. 1916. Philos.-Hist. Kl. 1, n. 97.
272 *On the Priesthood*, III, 9.
273 Palladius, *Dialogue on the Life of John Chrysostom*, IV, 22 ff., VII, 76–85.
274 См., например: *Letters of Olympias*, IX (XIV). 4e–5b.
275 *Epistles*, 127, 10.
276 Palldius, *Lausiac History*, 54, 3.
277 Ibid., 46, 3–4.
278 Ibid., 46, 6.
279 *Life of Melania*, 54.
280 Cyril of Scythopolis, *Life of Saint Euthimia*, 30.
281 Holum K. G., *Theodosian Empresses: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity* (Berkeley, 1982), ch. 3, 5. 6.
282 *Epistles*, 127, 7.
283 См.: Patlagean E., *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, 4e–7e siècle* (Paris: The Hague, 1977), p. 181–203.
284 Fiessel, «Recueil», nos. 276, 275 (IV в.).
285 Jerome, *Epistles*, 77. 6, 10.
286 Fragment no. 58 Harnack (Macarius Magnus III, 5).
287 Palldius, *Lausiac History*, 10, 2–4.
288 Ibid., 46, 5–6.
289 *Life of Olympias*, 4–5. В 390 году Феодосий аннулировал все завещания вдов и диаконисс, которые оставляли свое имущество церковникам (Theodosian Code, XVI, 2, 27–28). Это положение было отменено Маркианом в 455 г.
290 *Life of Olympias*, 14, 12–13.
291 Ibid., 5, 17–33.
292 Ibid., 7, 3–6.

19 Зак. 1188

293 Ibid., 6, 2.
294 Ibid., 14–15. Palladius, *Dialogue on the Life of John Chrysostom*, 17, 200 ff.
295 *Life of Olympias*, 8, 14–16. Palladius, *Dialogue on the Life of John Chrysostom*, 17, 185–186.
296 Dagron G., *Naissance d'une capitale, Constantinople* (Paris, 1974), p. 501–506.
297 *Life of Melania*, 9–19.
298 Ibid., 20–22.
299 Ibid., 41.
300 Ibid., 49.
301 Ibid.
302 Ibid., 57–59.
303 Clark E., «Claims on the Bones of Saint Stephen», *Ascetic Piety and Women's Faith. Essays on Late Ancient Christianity* (Lewiston – Queenston: Edwin Mellen Press, 1986).
304 Mark the Deacon, *Life of Porphyry of Gaza*, 43, 53, 75–78, 83–84, 92.
305 Holum K. G., *Theodosian Empresses*, p. 189, 219.
306 Ibid., p. 103, 137, 142, 144.
307 Тим. 1:5. Ср.: Деян. 16:1.
308 Origen, *Contra Celsus*. III, 55 (SC 136, M. Borret. Paris, 1968).
309 *Epistles*, 204, 6: Ср.: 210, 1.
310 Gregory Nazianzen, *Funeral Oration for Basil*, V, 1.
311 *Life of Macrina*, 3.
312 Chastagnol A., «Le sénateur Volusien et la conversion d'une famille de l'aristocratie romaine sous le Bas-Empire», *Revue des Etudes anciennes* 58 (1956): 241–253. *L'Italie et l'Afrique au Bas-Empire, Scripta varia* (Lille, 1987), p. 235– 248.
313 Letter to Saint Jerome, *Epistles*, 107, 1.
314 *Epistles*, 135, 136.
315 *Life of Melania*, 50–56.
316 PG 35, 812c–813a.
317 *Confessions*, IX, 9, 19. Ср.: IX, 9, 20.
318 *Confessions*, III, 12, 21.
319 *Letters* 2, 4. (Bibliothèque augustinienne, 46 B. 1987. P. 64–67).
320 Palladius, *Lausiac History*, 38.
321 Ibid., 54, 4.

Часть 3. Вчера и сегодня

Глава 10. Создание мифа о матриархате. *Стелла Джоргуди*

1 J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der Alten Welt nach ihrer religiusen und rechtlichen Natur* in J. J. Bachofen, *Gesammelte Werke*, ed. by Karl Meuli (Basel, 1948), 2, 293 ff (Далее – JB).

2 JB, 2, 34–35.

3 JB, 2, 31.

4 См. предисловие к французскому переводу работы Я. Бахофена (Le droit de la mere dans l'Antiquité. Paris, 1903, p. 26).

5 Ibid., p. 22.

6 Wesel U. *Der Mythos vom Matriachat: Uber Bachofens Mutterrecht und die Stellung von Frauen in frühen Gesellschaften* (Frankfurt, 1980), p. 33.

7 См.: H. R. Hays, *From Ape to Angel. An Informal History of Social Anthropology.* N. Y.: Capricorn, 1958. P. 32 ff.

8 Karl Meuli, «Nachwort», J. J. Bachofen. *Gesammelte Werke*, ed. by Karl Meuli. (Basel, 1948), p. 3, 1097.

9 W. Benjamin, «Johann Jakob Bachofen», *Johann Jakob Bachofen (1815–1887): Eine Begleitpublikation zur Ausstellung im Historischen Museum Basel* (Basel, 1987), p. 22.

10 JB, 2, 15–16.

11 Karl Meuli, «Nachwort», p. 1107–1108.

12 См.: Plutarch. *Isis and Osiris.* 56. *Moralia.* 373 E.

13 JB, 2, 40–41.

14 JB, 2, 36 ff.

15 JB, 2, 238.

16 JB, 2, 375 ff.

17 JB, 3, 747.

18 JB, 2, 41, 385 ff.

19 JB, 2, 385.

20 JB, 2, 386–387.

21 JB, 2, 36.

22 JB, 2, 88, 387–388.

23 Ibid.

24 JB, 2, 121.

25 JB, 2, 37.

26 JB, 2, 48 ff.

27 JB, 2, 100.

28 JB, 2, 104 ff.

29 JB, 2, 50. Ср.: Karl Meuli, «Nachwort», p. 1108.

30 JB, 2, 53 ff.

31 JB, 2, 44 ff.

32 JB, 2, 47.

33 JB, 2, 61–64.

34 J. J. Bachofen, «Briefe», J. J. Bachofen. *Gesammelte Werke*, X, p. 512–515. Письмо № 309 (7 июня 1881 г.), ed. by Fritz Husner (Basel, 1967).

35 *Materialen zu Bachofens «Das Mutterrecht»*, ed. by Hans-Jürgen Heinrichs (Frankfurt, 1975), p. 408–443. Cp.: Neumann E., «An Analysis of the Archetype», *Bollingen Series XLVII*, 2nd ed. (Princeton: Princeton University Press, 1963).

36 Engels F., *The Origins of the Family, Private Property, and the State* (N. Y.: International, 1945).

37 Hause-Schaüblin B., «Mutterrecht und Frauenbewegung», *Johann Jakob Bachofen (1815–1887)*: Eine Begleitpublikation zur Ausstellung im Historischen Museum Basel (Basel, 1987), p. 137–150. Cp.: Reed E. *Woman's Evolution. From Matriarchal Clan to Patriarchal Family* (N. Y.; Toronto: Pathfinder, 1975).

38 *J Johann Jakob Bachofen (1815–1887)*: Eine Begleitpublikation zur Ausstellung im Historischen Museum Basel (Basel, 1987), p. 107. C. Cesa, «Bachofen e la filosofia della storia in Seminario su J. J. Bachofen», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* 18(2) (1988): 621–642.

39 JB, 3, 655 ff.

40 JB, 2, 263. Cp.: Srabo. VII, 7, 2, 321–322.

41 A. B. Cook, *Zeus. A Study of Ancient Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1940), p. 3, 89.

42 M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* (Munich: C. H. Beck, 1955), I, P. 456, n. 6. Rose H. J., «Prehistoric Greece and Mother-Right», *Folk-Lore* 37 (1926): 213–244.

43 W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Stuttgart: Kohlhammer, 1977), p. 46, n. 22.

44 Lacey W. K., *The Family in Classical Greece* (Auckland, 1980), p. 11.

45 Rose H. J., «Prehistoric Greece and Mother-Right», *Folk-Lore* 37 (1926): 213.

46 W. K. C. Guthrie, *The Greeks and Their Gods* (London: Mutheun, 1950). J. Harrison. *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge: Canbridge University Press, 1922).

47 См.: Moses I. Finley, *The Ancient Greeks: An Introduction to Their Life and Thought* (N. Y., 1963).

48 J. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge: Canbridge University Press, 1922), p. 260.

49 J. Harrison, *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion* (Cambridge: Canbridge University Press, 1927), p. 492 ff.

50 J. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge: Canbridge University Press, 1922), p. 260 ff.

51 Kerenyi K., *Zeus and Hera. Archetypal Image of Father, Husband and Wife*, Bollingen Series, LXV (Princeton: Princeton University Press, 1975).

52 Thompson G., *The Prehistoric Aegean* (London, 1961), p. 7.

53 Ibid., p. 199.

54 R. F. Willetts, *Cretan Cults and Festivals* (London: Routledge & Kegan Paul, 1962).

55 K. Hirvonen, *Matriarchal Survivals and Certain Trends in Homer's Female Characters*. Helsinki, 1968.

56 C. G. Thomas, «Matriarchy in Early Greece: The Bronze and Dark Ages», *Arethusa* 6 (1973): 173–195.

57 P. Lekatsas, *The Matriarchy and Its Conflict with the Patriarchy in Greece* (Athens: Keimena, 1970).

58 W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Stuttgart: Kohlhammer, 1977), p. 76–82.

59 P. J. Ucko, «Anthropomorphic Figurines of Predynastic Egypt and Neolithic Crete with Comparative Material from Prehistorical Near East and Mainland Greece», *Royal Anthropological Institute Occasional Paper* no. 24 (London, 1968).

60 M. P. Nilsson, *A History of Greek Religion* (Oxford: Clarendon, 1949), p. 10.

61 Augustine, *City of God.* XVIII, 9.

62 Thompson G., *The Prehistoric Aegean* (London, 1961), p. 267.

63 *Ploutos*, 773; Klearchos ap. Athenaeus, XIII, 555 cd.

64 *Ploutos*, 773.

65 Ibid.

66 S. Pembroke, «Last of the Matriarchs: A Study in the Inscriptions of Lyciaç, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 8 (1965): 217–247.

67 Rosellini M., Saïd S., «Usages de femmes et autres *nomoi* chez les “sauvages” d'Hérodote: Essai de lecture structurale», *Annali delta Sculoa Normale Superiore di Pisa* 8 (1978): 949–1005; Hartog F. *Le miroir d'Herodote. Essai sur la representation de lautre* (Paris, 1980).

68 G. Thompson, *Aeschylus and Athens*, A Study in the Social Origins of Drama (London, 1973). P. Lekatsas, *The Matriarchy and Its Conflict with the Patriarchy in Greece* (Athens: Keimena, 1970).

69 Froma I. Zeitlin, «The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking in the Oresteia», *Arethusa* 11 (1978): 149–184.

70 См.: Materialen zu Bachofens «Das Mutterrecht», ed. by Hans-Jürgen Heinrichs (Frankfurt, 1975). Wesel U. *Der Mythos vom Matriachat*: Uber Bachofens Mutterrecht und die Stellung von Frauen in frühen Gesellschaften (Frankfurt, 1980). H. Zinser. Der Mythos des Mutterrechts (Frankfurt, 1981). Seminario su J. J. Bachofen, Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa 18(2) (1988).

71 См.: N. Loraux, «Et l'on déboutera les mères», *Les expériences de Tirésias* (Paris: Gillimard, 1989), p. 219–231.

72 J. Bamberger, «The Myth of Matriarchy: Why Men Rule in Primitive Society», *Woman Culture and Society*, ed. by Michelle Zimbalist Rosaldo and Louise Lamphere (Stanford: Stanford University Press, 1974), p. 263–280

Глава 11. Женщины и древняя история сегодня. *Паулина Шмит Пантель*

1 См. мою более раннюю оценку состояния исследований: «La différence des sexes, histoire, anthropologie et cité gresque», *Une histoire des femmes est-elle possible?* M. Perrot, ed. (Marseilles: Rivages, 1984), p. 98–119.

2 M. Rostovtzeff. *A History of Ancient World I: The Orient and Greece* (London, 1930); A. W. Gomme. *Essays in Greek History and Literature* (Oxford, 1937), p. 89–115; V. Ehrenberg. *Aspects of the Ancient World* (N. Y., 1946), p. 65–66.

3 S. B. Pomeroy. Goddesses, Wives, Whores and Slaves: Women in Classical Antiquity, *Helios*, 1987. Спец. выпуск.

4 Rescuing Creusa: New Methodological Approaches to Women in Antiquity. M. Skinner, ed. *Helios,* 1987. Спец. выпуск.

5 Sexual Asymmetry: Studies in Ancient Society. J. Blok и P. Mason, eds. (Amsterdam, 1987).

[6] B. Wagner-Hasel, «Das Private wird politish: Die Perspective "Geschelecht" in der Altertumswissenschaft», *Weiblichkeit in geschichtlicher Perspective*. U. A. J. Becher, J. Rüsen, eds. (Frankfurt, 1988), p. 11–50.

[7] J. Blok, «Sexual Asymmetry: A Historiographical Essay», *Sexual Asymmetry: Studies in Ancient Society*. J. Blok и P. Mason, eds. (Amsterdam, 1987).

[8] J. Scott, «Gender: A Useful Category of Historical Analyses», *American Historical Review* 91 (1986).

[9] См., например: S. B. Pomeroy, «Selected Bibliography on Women in Antiquity», *Arethusa* 8 (1973): 127–155; *Women in Ancient World: The Arethusa Papers*. J. Perradotto, J. Sullivan, eds., (Albany, N. Y., 1984); E. Fatham, «Women in Antiquity: A Selective (and Subjective) Survey, 1979–1984», *E.M.C.* 30 (1986): 1–24; Ph. Culham, «Ten Years After Pomeroy: Studies of the Image and Reality of Women in Antiquity», *Helios* (1987): 9–30.

[10] J. Blok, «Sexual Asymmetry», p. 1–57.

[11] B. Wagner-Hasel, «Frauenleben in orientalischer Abgeschlossenheit? Zur Geshichte und Nutzanwendung eines Topos», *Der Altsprachliche Unterrricht* 2 (1989): 18–29.

[12] N. Loraux, «La cité, l'historien, les femmes», *Pallas* (1985): 7–39; «Notes sur un impossible sujet de l'histoire» in «Le Genre de l'Histoire», *Les Cahiers du GRIF* 37–38 (1988): 113–124.

[13] H. King, «Sacrificial Blood: The Role of *amnion* in Ancient Gynecology», Rescuing Creusa, M. Skinner, ed., p. 117–126.

[14] См. Ч. 5, К. Ледюк «Брак в Древней Греции».

[15] Ph. Culham, «Ten Years After Pomeroy».

[16] B. Wagner-Hasel, «Das Private wird politish».

[17] См. Ч. 4, Ф. Лиссарра «Фигуры женщин».

[18] S. Humphreys, *Family, Women and Death. Comparative Studies* (London, 1984); D. Musti, «Pubblico e privato nella democrazia periclea», *Quaderni Urbinati*, n. s. 20 (1985): 7–18.

[19] См. библиографию в: P. Shmitt Pantel, *La cité au banquet: Histoire des banquets publics dans les cités gresques* (Rome: Ecole Française de Rome, 1991).

[20] G. Clark. «We Await the New Season's Collection with Interest», *The Classical Review* I (1989): 103–105.

Расширенный указатель

Абраком – герой любовного романа Ксенофонта Эфесского «Абраком и Антея».

Авва (*сир.*: отец, отче) – термин иудейского происхождения, перешедший христианам и употребляющийся частично как обычное обращение к Богу, а частично для обозначения почетных титулов духовных особ. В западной церкви латинская форма этого слова («*Abbas*») обозначает настоятель монастыря, тогда как на востоке, в коптских и сирийских церквях, оно сохранилось как именование епископов и пастырей церкви.

Авгур – древнеримский жрец, член одной и жреческих коллегий, толковавший волю богов по крику и полету птиц. Коллегия авгуров учреждена Ромулом (*см.*) 300 г. до н. э., насчитывала 9 человек (позже 16). По словам Цицерона, сами авгуры не верили в то, что предсказывали.

Август Октавиан – *см.* Октавиан Август.

Августин Гиппонский (Августин Блаженный) (354–430) – отец Церкви, епископ г. Гиппон в Северной Африке, христианский писатель и теолог.

Авита – жена Апрониана (*см.*).

Авлос – древний духовой музыкальный инструмент, вид свирели.

Аврелия (ум. 54 до н. э.) – мать Гая Юлия Цезаря. П роисходила из старинного и знатного, но плебейского рода Аврелиев. Имела связи в сулланских кругах. Активно помогала сыну в продвижении по карьерной лестнице. Некоторые античные авторы приводят ее в пример как образцовую матрону.

Аврора – в римской мифологии богиня утренней зари и света, соответствует в греческой мифологии Эос.

Автоноя – дочь Кадма и Гармонии, сестра Полидора, Ино, Семелы и Агавы, супруга Аристея, мать Актеона, участница убийства вакханками Пенфея.

Агава – дочь Кадма и Гармонии, сестра Полидора, Ино, Семелы, Автонои. Жена аргонавта Эхиона, мать Пенфея. Агава отказалась верить в божественное происхождение Диониса и за это была наказана богом: участвуя в шествии и плясках менад, Агава в безумии разорвала на части своего сына Пенфея.

Агамемнон – в греческой мифологии сын Атрея и Аэропы, предводитель греческого войска во время Троянской войны.

Агнесса (ум. 303) – древнеримская дева-мученица, причислена к лику святых.

Агрионии – в Древней Греции – праздник в честь Диониса, на котором пирующие задавали друг другу загадки. Проводился в г. Орхомене в Беотии (Средняя Греция).

Апрониан – богатый язычник, обращенный в христианство Меланией Старшей (*см.*).

Агрипин Волузиан Руф Антоний (конец III в. – 436 г.) – римский аристократ, сын Цейония Руфа Альбина; язычник; префект Рима в 389–391 гг. На смертном одре принял крещение от своей племянницы Св. Мелании Младшей (*см.*).

Агриппа Марк Випсаний (62–12 г. до н. э.) – римский полководец и государственный деятель.

Агриппина Випсания Старшая (14 до н. э. – 33 г.) – дочь Марка Випсания Агриппы (*см.*) и Юлии, дочери императора Августа; жена римского полководца Германика, мать Калигулы. Сосланная в 29 г. Тиберием на о. Пандатерия, покончила с собой.

Адмет – в греческой мифологии царь город Фер в Фессалии, сын Ферета, муж Алкестиды, обреченной на смерть за оскорбление им Артемиды.

Адонии – праздник в честь Адониса (*см.*), популярный в эпоху эллинизма.

Адонис – в греческой мифологии сын Феникса и Алфесибеи, божество умирающей и возрождающейся природы. **Садики Адониса** – быстро распускающиеся и быстро увядающиеся растения, посаженные в глиняные вазы (символ умирания природы).

Адраст – в греческой мифологии царь Аргоса, возглавивший поход Семерых против фив; владелец божественного коня Арейона.

Адриан Публий Элий (76–138) – римский император в 117–138 гг.

Аид (Гадес или Плутон) – в греческой мифологии бог, владыка царства мертвых, а также само царство мертвых или царства теней (душ умерших). Сын Крона и Реи, брат Зевса, Посейдона и Деметры.

Акила (Новый Завет)– иудей из Понта в Малой Азии. Был изгнан из Рима при императоре Клавдии (*см.*) во время гонений на христиан; в Коринфе крещен ап. Павлом; вернулся в Рим после смерти Клавдия. Был ревностным проповедником Евангелия, сокрушал идолов и умер мученической смертью (был растерзан язычниками).

Аккурсий, Франциск (1182–1254) – итальянский юрист, собравший воедино сочинения. глоссаторов (толкователей) римского права («*Glossa ordinaria*»).

Акрополь – («верхний город») – возвышенная и укрепленная часть древнегреческого города. Обычно был местом первоначального поселения, вокруг которого развивался менее защищенный т. н. нижний город. Являлся крепостью и служил убежищем для граждан в военное время; на акрополе обычно находились храмы божеств, покровителей данного города. Наиболее известен акрополь в Афинах.

Актеон – в греческой мифологии сын Арестея и Автонои, страстный охотник, превращенный Артемидой в оленя за то, что увидел ее обнаженной во время купания в реке.

Александр Север (208–235) – римский император в 222–235 гг.

Алетриды – девушки, приготовлявшие муку для жертвенных пирогов.

Алкестида – в греческой мифологии дочь царя Пелия, супруга Адмета, согласившаяся сойти в Аид вместо своего мужа.

Алкиной – в греческой мифологии царь фиаков, правитель о. Схерия, внук Посейдона, отец Навсикаи; гостеприимно принял Одиссея, заброшенного бурей на его остров.

Алкифоя – в греческой мифологии дочь Миния (*см.*), царя Орхомена, и Пасифаи, внучка Зевса и Европы, сестра Левкиппы и Арсиппы.

Алкмеон – в греческой мифологии сын Амфиария и Эрифилы, предводитель похода эпигонов, муж Арсинои.

Альбин Цецина – *см.* Цецина Альбин.

Альбин Цецина Деций – *см.* Цецина Деций Альбин.

Альбинус Цейоний Руфий – консул в 335 г., поэт, философ, геометр. Сын Цейония Руфия Волузиания Лампадия, отец Руфия Антония Агрипиния Волузиана (*см.*).

Амазонки – в греческой мифологии женщины-воительницы, обитавшие в Малой Азии и на побережье Меотиды (Азовского моря). Для сохранения рода вступали в брак с мужчинами других племен. Родившихся мальчиков они отдавали отцам, девочек оставляли себе и обучали военному делу. Изображались в виде прекрасных женщин. Легенды об амазонках широко известны во всех частях света, являясь либо порождением местной традиции, либо результатом влияния греческой. Сказание об амазонках – отражение смутного воспоминания об эпохе матриархата.

Амбросий Медиоланский (333/334–397) – отец Церкви, выдающийся христианский писатель и богослов; консул провинции Эмилия в Северной Италии; в 374 г. избран епископом Медиолана (Милана).

Амброзия (*греч.* ambrosía) – в греческой мифологии «пища богов», дающая им юность и бессмертие.

Амиклы – древнегреческий город в Лаконии, подчиненный Спарте.

Амимона – в греческой мифологии одна из пятидесяти данаид, дочерей царя Аргоса Даная. Бог морского царства Посейдон спас ее от сатира. В благодарность за спасение Амимона отдалась ему и родила сына Навплия.

Амма – обращение к духовному наставнику-женщине, соответствующее «авва» (*см.*) по отношению к мужчинам.

Амма Сарра (ок. III–IV в.) – отшельница и пустынница; боролась с «бесом блуда» и с помощью Бога выдержала это испытание. Известна благодаря своим изречениям.

Амма Синклитика (Преподобная Синклитикия Александрийская) (ок. 350 г.) – египетская отшельница и пустынница. В юности отказалась вступить в брак и всё время проводила в посте и молитве. После

смерти родителей раздала нищим имущество и со своей слепой сестрой, приняв иночество, скрылась в одной из гробниц, принадлежавших ее родственникам. Слава о ее подвигах быстро распространилась, и множество женщин пришли к ней, чтобы жить под ее руководством. Скончалась в возрасте 83-х лет.

Амма Феодора (ок. III–IV в.) – отшельница и пустынница из Египта. О ее жизни практически ничего не известно. Известна нам благодаря своим изречениям, сохраненным ее учениками.

Амфиарай – в греческой мифологии царь Аргоса, сын Оиклея и Гипермнестеры; прорицатель; участник похода Семерых против Фив.

Амфидромии – древнегреческий праздник, торжественное наречение именем новорожденного (как правило, на третий день после рождения ребенка), аналог крестин. Отец поднимал новорожденного с земли в знак признания, быстро обносил его вокруг домашнего очага и клал на пол. С этого момента его как нового члена семьи поручали опеке домашних богов.

Амфисса – древнегреческий город в Средней Греции, к северо-западу от Дельф.

Анакреонт – древнегреческий поэт VI в. до н. э., лирик, писавший о чувственной любви.

Анастасий I (ум. 402 н. э.) – римский папа в 399–402, подтвердивший закон о безбрачии духовенства и осудивший Оригена.

Ангерона (Дива Ангерона) – в римской мифологии богиня молчания и терпения; изображается с зажатыми устами, приложившей к ним перст, или с печатью в правой руке; одновременно – богиня весеннего равноденствия.

Андромаха – в греческой мифологии верная и любящая супруга Гектора, дочь царяЭэтиона, царя Фив Плакийских; мать Астианакта.

Андроник (Новый Завет) – иудео-христианин из Рима.

Анна (Ветхий Завет) – праведная мать Самуила.

Анна (Новый Завет) – пророчица, первая женщина, прославившая Христа как мессию.

Антеворта – в римской мифологии сестра и спутница богини Карменты, провидящая будущее новорожденного.

Антестерии (*букв.* праздник цветов) – в древних Афинах один из четырёх праздников бога Диониса. Праздновались в феврале – марте, длились три дня и были посвящены весеннему обновлению природы. К этому времени заканчивается брожение молодого вина, которое становится годным к употреблению и длительному хранению. В первый день открывали бочки и пробовали вино; Маске Диониса, присутствующей на этом празднике, первой подносили священный напиток («день открытия бочки»). Во второй день праздника – «день кружки» – проходила церемония смешивания вина с водой и раздача его жрицам храма. Третий день («день горшка») посвящался поминовению умерших, на могилы которых приносили горшки с угощением.

Антея – героиня любовного романа Ксенофонта Эфесского «Аброком и Антея».

це эпохи Республики, но была возрождена императором Августом; в нее включали знатнейших аристократов и членов императорского дома.

Ареопаг — орган власти в Древних Афинах. Возник в эпоху родоплеменного строя как совет старейшин. Состоял из пожизненных членов,ареопагитов, с VIII в. до н. э. пополнявшихся из бывших архонтов, кандидатов в которые намечал и избирал ареопаг. Обладал широкой политической, судебной, контролирующей и религиозной властью. Являлся оплотом аристократии, позднее – олигархии.

Арес (Арей) — в греческой мифологии грозный бог воины и разрушения, сын Зевса и Геры; изображался могучим воином в шлеме; в Древней Греции культ его был распространен мало; в римской мифологии ему соответствует Марс.

Арета – в греческой мифологии жена и племянница царя феаков Алкиноя, мать Навсикаи (*см.*).

Аретафила Сиренская – выдающаяся гречанка, жившая в 440-е гг. до н. э., упомянута в книге Плутарха «Смелости женщин»

Аристотель (384–322 гг. до н. э.) — выдающийся греческий философ и ученый энциклопедист.

Аристофан (ок. 445 – ок. 386 г. до н. э.) – греческий поэт и комедиограф.

Аркадий (377–408) – первый восточно-римский император (395–408), сын Феодосия Великого, предоставил управление государством временщикам – префекту претория Руфину, препозиту евнуху Евтропию и своей властолюбивой жене Евдоксии (*см.*).

Аркас (Аркад) – в греческой мифологии царь Аркадии (её эпоним), сын Зевса и нимфы Каллисто, которую Зевс превратил в медведицу, чтобы скрыть её от ревнивой Геры. Став охотником, Аркас едва не убил свою мать, приняв её за дикую медведицу. Чтобы не допустить этого, Зевс превратил Аркаса и Каллисто в созвездия Большой и Малой Медведицы.

Аррефора — участница мистерии Аррефории (*см.*).

Аррефория (*греч.*: «несение росы») – один из видов мистерий и литургий в честь богини Афины (*см.*) в Древних Афинах. Архонт-басилевс ежегодно избирал из знатных гражданских родов двух девочек от 7 до 11 лет («аррефор» – *см.*), которые, по-видимому, целый год проводили в святилище Афины и служили ей, в т. ч. ткали ей пеплос (*см.*). Сама церемония состояла в том, что ночью в праздник Скирофорий девочки получали от жрицы Афины Полиады (*см.*) ящики с таинственными святынями и в торжественной процессии относили их на головах в подземелье близ храма Афродиты (*см.*); там они оставляли принесенное, вместо него получали нечто другое, также закрытое, и относили в святилище Афины на Акрополе. Название церемонии и ее участниц заставляет предполагать, что она имела отношение к ночной росе и, вероятно, совершалась с целью вымолить у богини освежающую росу на жаркое время года.

Аррия Младшая (I в.) – дочь Аррии Старшей, жена Тразеи Пета, мать Фаннии.

Аррия Старшая (I в. до н. э.) – жена римлянина Цецины Пета, добровольно заколовшая себя кинжалом после того, как ее муж был осужден, чтобы побудить его совешить самоубийство.

Арсиппа – дочь Миния, легендарного царя Орхомена, сестра Алкифои и Левкиппы, пренебрегшая вместе с сестрами празднованием в честь Диониса и наказанная им за это. Подробнее *см.* Миний.

Артемида – в греческой мифологии богиня плодородия, животных и охоты, позднее – богиня Луны, затем – покровительница женского целомудрия и охранительница рождений, дочь Зевса и Латоны, сестра Аполлона.

Архонт (*греч.*) – высшее должностное лицо в городах-государствах Древней Греции, начальник, правитель.

Архонт-базилевс – «архонт-царь», титул второго архонта (*см.*) в Афинах, который исполнял религиозные функции.

Архонт-эпоним – в Афинах главный архонт, заведовавший гражданскими и административными вопросами; по его имени назывался год.

Аселла (ум. ок. 406) – святая римско-католической церкви, монахиня с 10-летнего возраста. В 12 лет переехала в обитель в Риме и прожила в ней всю жизнь, руководя своими сподвижницами и выходя с территории монастыря лишь на мессу и для посещения могил святых мучеников. Подруга святого Иеронима, описавшего ее жизнь и назвавшего ее «цветком божьим».

Асенефа (Ветхий Завет) – жена Иосифа Прекрасного и дочь Потифера, жреца в Гелиопольском храме бога Солнца. Свадьба с Асенеф была наградой фараона Иосифу за разгадку его вещих снов. Асенеф родила Иосифу двух сыновей, Манассию и Ефрема. По одной из легенд, Асенефа отвергла от культа солнечного божества и стала поклоняться Яхве.

Асклепий – в греческой мифологии бог врачевания. При храмах А., где служители А. (асклепиады) занимались врачеванием, возникли медицинские школы, в которых греческая медицина достигла значительного для своего времени развития. В III в. до н. э. культ Асклепия проник в Рим, где А. стал называться Эскулапом.

Ата – в греческой мифологии дочь Зевса, богиня безумия.

Аталанта – в греческой мифологии дочь Иаза и Климены, охотница из Аркадии, жившая в царстве Артемиды; по преданию, была вскормлена медведицей; участница похода аргонавтов; пыталась избежать замужества; в наказание Зевс превратил ее во львицу.

Атилий Марк (ум. 248 г. до н. э.) – римский полководец и политический деятель.

Атриум – главное помещение в римском жилом доме, освещавшееся сверху.

Афанасий Александрийский (Великий) (295–373) – отец Церкви; церковный деятель и богослов, епископ Александрии с 328 г. Противник арианства, в борьбе с ним разработал учение о «единосущности» бога-отца и бога-сына. Прославлял аскетизм. Опираясь на монашество, отстаивал независимость Александрийской церкви, за что несколько раз низлагался и ссылался по приказу императора Констанция II. Считается первым агио-

графом (автор «Жития святого Антония», оказавшего влияние на дальнейшее развитие этого жанра).

Афина – в греческой мифологии богиня-девственница, богиня войны, победы, мудрости, знания, ремесел, дочь Зевса; родилась из его головы во всеоружии; покровительница города Афин (Афина Полиада).

Афродита – в греческой мифологии богиня любви и красоты, дочь Зевса и океаниды Дионы, жена Гефеста и возлюбленная Ареса. Олицетворение стихии, действующей в воздухе (отсюда Урания – «небесная»), в море и на земле; покровительница брака, а также часто чувственной любви (Афродита Пандемос – богиня проституции, Афродита Урания – богиня высшей идеальной любви, по позднейшему толкованию). Главные места почитания: Пафос, Книд и Коринф. Символы: мирта, роза, яблоко, баран, воробей, голубь. *см.* также **Киприда**.

Аякс Теламонид – в греческой мифологии сын Теламона, царь Саламина на Кипре; участник Троянской войны; после гибели Ахилла доблестно защищал его тело от троянцев и вынес его с поля боя.

Бакис (Бакид) – в древнегреческой мифологии легендарный составитель первого сборника прорицаний, впоследствии его имя стало нарицательным для всех предсказателей.

Барбе д'Оревильи, Жюль (1808–1889) – французский писатель.

Батт – легендарный основатель греческой колонии Кирена в Ливии (ок. 630 г. до н. э.) и основатель династии Баттиадов, правившей Киреной до 450 г. до н. э.. Выходец с о. Фера. По легенде, действия Батта направлял сам Аполлон (*см.*).

Бахофен Иоганн Якоб (1815–1887) – швейцарский правовед и историк.

Бейт-Гиллель (110 г. до н.э – ок. 10 г. н. э.) – палестинский раввин из рода царя Давида, выдающийся законоучитель во время правления царя Ирода. Родился в Вавилонии. Был «наси» («председателем») синедриона (коллегиального судебного органа) в Древней Иудее. Главный пункт его учения – «Не делай ближнему того, чего не желаешь себе».

Беллерофонт – в греческой мифологии сын коринфского царя Главка, внук Сизифа, обладатель крылатого коня Пегаса, победитель Химеры и солимов (*см.*)

Берурия (I в.) – дочь палестинского раввина Ханании бен Терадиона.

Блок, Марк (1886–1944) – французский историк, основатель школы «Анналов», герой антифашистского Сопротивления.

Бовуар Симона де (1908–1986) – французская писательница, философ-экзистенциалист, автор книги о моральной эмансипации женщин «Второй пол».

Бона Деа – в римской мифологии ученая дочь бога полей Фавна; одна из богинь-матерей.

Борей – в греческой мифологии бог северного ветра, сын титанидов Астрея и Эос, брат Зефира и Нота.

Боэций Аниций Манлий Северин (ок. 480–524) – римский аристократ; философ; сенатор; приближенный остготского короля Теодориха Великого.

Бравроний – афинское празднество в честь Артемиды Бравронии, данное по названию города Браврон, в котором почиталась эта богиня и где в ее честь четыре раза в год проводились праздники, во время которых происходило посвящением богине девочек.

Брут Марк Юний (85–42 гг. до н. э.) – римский политический и военный деятель, правитель Галии, участник заговора против Цезаря, покончил с собой, бросившись на меч.

Буфонии («заклание быка»), или Диполии, – праздник в честь Зевса Полиея, проводившиеся в Древних Афинах в середине лета. В этот день в акрополе Зевсу приносили в жертву рабочего быка; жертвоприношение соединялось с разными покаянными обрядами.

Вакханалии – оргические и мистические празднества в честь бога Диониса (Вакха), во время которых разрешались свободные любовные игры.

Вакханки – участницы Вакханалий.

Валент II (328–378) – император восточной части Римской империи в 364–378 гг., брат и соправитель Валентиниана I.

Валентин (ум. 160) – философ, гностик, родом из Александрии, жил в Риме. Главный пункт его учения – «молчание производит ум, ум производит истину».

Валерий Максим (ум. 30 г. н. э.), римский писатель; автор сочинения «Достопримечательные деяния и высказывания».

Валерий Марк Проб – *см.* Проб, Марк Валерий

Варрон, Марк Теренций (116–27 гг. до н. э.) – римский ученый-энциклопедист, филолг, антиквар и историограф. Автор многочисленных сочинений.

Василий Кесарийский (Великий) (ок. 330–379) – один из трех каппадокийских отцов; христианский церковный деятель, писатель и богослов. С 370 г. епископ Кесарии Каппадокийской. Принадлежал к тем кругам восточно-римской знати, которые безоговорочно примкнули к ортодоксальному христианству. Стремясь к консолидации сил христианства, выступал против арианства, проповедовал аскетизм, поддерживал монашество. Отстаивал независимость церкви от императора. Считал возможным «полезное использование» в интересах христианства античной культуры.

Великие мистерии – *см.* Элевсинские мистерии, Элевсинии.

Веллей Патеркул, Гай (ок. 20 до н. э. – 61 г. н. э.) – римский историк и государственный деятель; автор «Римской истории».

Венера Вертикордия – в римской мифологии – богиня-покровительница женского целомудрия, защитница от пороков. В ее честь 1 апреля в Древнем Риме отмечался праздник Венералии. *см.* также Венера.

Веспасиан, Тит Флавий (9–79) – римский император в 69–79 гг. При нем в Риме был воздвигнут Колизей.

Веста – в римской мифологии богиня священного очага общины, курии, дома. В греческой мифологии ее аналог – Гестия.

Весталии – римский праздник в честь Весты, праздновавшийся босоногими римлянками 9 июня ; сопровождался жертвоприношениями.

Весталка – жрица **Весты** (*см.*), сохраняла девственность, поддерживала огонь в очаге храма.

Вирсавия (Ветхий Завет) – одна из жён древнеизраильского царя Давида, мать царя Соломона. Чтобы жениться на ней, Давид отправил на верную смерть ее первого мужа Урию. Карой за это деяние, сурово осужденное пророком Нафаном, явилась смерть ее первого ребёнка от Давида.

Воконий Сакс (234 до н. э. – после 169 до н. э.) – римский трибун, государственный деятель, не желавший отдавать свое имущество родственникам по линии жены и предложивший изъять права наследования у женщин.

Волузиан Лампадий, Цейоний Руф (1-я половина IV в.) – префект преторианской гвардии, консул в 314 г., городской префект Рима (*praefectus urbi*). Дед Агрипина Волузиана Руфа Антония и Цецины Альбина.

Всадники – одно из привилегированных сословий в Древних Афинах, Древнем Риме, Фессалии и других античных государствах. В Афинах всадники как сословная группа оформились в результате реформ Солона (594/593 гг. до н. э.). Это был 2-й разряд населения с имущественным цензом в 300 медимнов. Всадники могли занимать все выборные должности. В войско являлись на конях. В Древнем Риме всадниками с древнейших времён называлась привилегированная группа воинов, служивших в коннице. До конца IV в. до н. э. римские всадники были военный сословием. К концу 20-х гг. II в. до н. э. всадники превратились в особый слой знати, материальной базой которого было владение крупными денежными средствами и движимым имуществом. С конца I в. до н. э. (со времени Августа) звание всадника стало передаваться по наследству. Сословие всадников в Риме просуществовало до IV в.

Гай (2-я половина II в.) – римский юрист, представитель сабинианской школы. Автор «Институций», юридического учебника в четырех книгах.

Гай Семпроний Гракх (153–121 гг. до н. э.) – римский государственный деятель; популяр; народный трибун 123 и 122 гг.; покончил самоубийством.

Гален, Клавдий (129–199) – выдающийся греческий врач и философ.

Галерий, Гай Валерий Максимиан (250–311) – зять императора Диоклетиана; римский император в 305–311 гг.

Гальба Сервий Сульпиций (3 г. до н. э. – 69 г.) – римский император в 68–69 гг.

Гамелия – праздник в честь бракосочетания Зевса и Геры, во время которого совершалась церемония представления гражданином своей жены во фратрии.

Ганимед – в греческой мифологии сын троянского царя Троса и нимфы Каллирои, из-за необычной красоты похищенный Зевсом и унесенный им на Олимп, где он исполнял обязанности виночерпия.

Гармония – в греческой мифологии дочь Ареса и Афродиты, жена Кадма, владелица ожерелья, сыгравшего роковую роль в судьбе прорицателя Амфиарая.

Геба — в греческой мифологии богиня вечной юности, дочь Зевса и Геры, жена Геракла; в ее обязанности входило подносить богам на пирах амброзию (*см.*).

Геката – в греческой мифологии хтоническое божество (малоазийского происхождения), покровительница ночной нечисти, колдовства и ворожбы. Иногда отождествлялась с богиней луны Селеной (*см.*), богиней подземного царства Персефоной (*см.*), владычицей диких зверей Артемидой (*см.*). Изображалась с факелом в руках, часто со змеями в волосах.

Гектеморы («шестидольники») – обезземеленные крестьяне, которые должны были отдавать хозяину, по разным данным, от 1/6 до 5/6 своего урожая.

Гектор – в греческой мифологии главный троянский герой, сын Приама и Гекубы, погибший от рук Ахилла.

Геласий I (2-я половина V в.) – папа римский в 492–496 гг.

Геллий, Авл (род. ок. 130) – римский писатель, оавтор сочинения «Аттические ночи» в двадцати книгах.

Гельвидий Приск, Гай (ум. 70) – римский философ-стоик, зять Тразеи Пета (*см.*), претор 70 г.; республиканец, сторонник ограничения императорской власти сенатом; казнен по приказу Веспасиана (*см.*).

Гемон – в греческой мифологии сын фиванского царя Креонта и Эвридики (*см.*); жених Антигоны; после ее казни покончил с собой.

Гера – в греческой мифологии верховная богиня, старшая дочь Крона и Реи, сестра и супруга Зевса, покровительница брака и родов. Символы ее: гранатное яблоко, кукушка, павлин и ворона. Главным местом культа Геры был Аргос, где стояла сделанная Поликлетом из золота и слоновой кости ее статуя.

Геракл – в греческой мифологии сын Зевса и смертной женщины Алкмены (жены Амфитриона), совершивший 12 знаменитых подвигов. Латинская форма – Геркулес.

Гераклион – месяц аттического календаря, соответствовавший июлю – августу.

Герма (II в.) – ученик ап. Павла; христианский писатель.

Германик, Гай Юлий Цезарь (15 г. до н. э. – 19 г.) – римский полководец, племянник и приемный сын императора Тиберия; муж Агриппины Старшей, отец Калигулы.

Гермес — в греческой мифологии вестник богов, покровитель путников и торговли, проводник душ умерших; сын Зевса и Майи.

Геронд (род. ок. 250 г. до н. э.) – греческий поэт александрийской школы; сочинял мимямбы, маленькие бытовые сцены на ионийском диалекте.

Геродот Галикарнасский (ок. 484–425 гг. до н. э.) – родоначальник древнегреческой историографии.

Геронтий Пресвитер (ум. 485) – один из первых агиографов, автор «Жития святой Мелании» (на греческом языке). Настоятель латинского женского монастыря на Елеонской горе неподалеку от Иерусалима; преемник Мелании.

Геррада Ландсбергская (ум. 1195) – ученая аббатисса Труттенхаузена (Эльзас) автор энциклопедического сочинения «Сад наслаждений».

Гесиод – беотийский поэт конца VIII в. до н. э., создатель эпических поэм «Теогония» и «Труды и дни».

Геспериды – в греческой мифологии нимфы, дочери богини Никты; обитавшие на счастливых островах и оберегавшие дерево с золотыми яблоками.

Гестия — в греческой мифологии богиня домашнего очага; целомудренная и безбрачная старшая дочь Реи и Крона, сестра Геры, Деметры, Аида, Посейдона.

Гета Цезарь (ум. 212) – сын Септимия Севера и Юлии Домны (*см.*), в 211–212 гг. соправитель своего брата Каракаллы; убит им в 212 г.

Гетера – в Древней Греции незамужняя образованная женщина, ведшая свободный образ жизни; иногда этим словом обозначались также женщины, занимавшиеся проституцией.

Гетерии — в Древней Греции союзы, содружества, группы граждан. Этим термином обозначались как официально признанные группы, так и тайные политические союзы, по преимуществу олигархического характера.

Гефест — в греческой мифологии бог огня, покровитель кузнечного дела, сын Зевса и Геры. Вместе с киклопами изготовлял оружие и утварь для богов и героев.

Гея — в греческой мифологии богиня земли, от которой произошли горы и море, первое поколение богов, киклопы, гиганты. В римской мифологии ей соответствовала Теллус.

Гиацинт (Гиакинф) — в греческой мифологии сын спартанского царя Амикла, правнук Зевса, любимец Аполлона, который нечаянно убил его во время метания диска. Из крови Гиацинта выросли цветы.

Гиацинтии – праздники во имя Гиацинта на его родине, в Амиклах.

Гидрия – древнегреческий сосуд с ручками для ношения воды, иногда покрывался художественной росписью.

Гийом VII, граф де Пуатье (1071–1127 гг. н. э.) – средневековый поэт; первый французский трубадур.

Гилберт (Гил) Лимерикский (1070–1145) – епископ Лимерика (Ирландия), создавший, благодаря проведенным им реформам, Ирландскую епархию.

Гименей – в древнегреческой мифологии бог брака. Сын Аполлона и Афродиты или Аполлона и одной из муз. Гименея призывали в свадебном гимне, называвшемся также «гименей».

Гимнасий – государственное учебно-воспитательное учреждение в Древней Греции и на эллинистическом Востоке. Время возникновения гимнаси-

ев точно не установлено. В Афинах они достигли наибольшего расцвета в V–IV вв. до н. э. Первоначально предназначались для физических упражнений, но позже превратились в своеобразные центры общения, а также места физических упражнений молодёжи и обучения «искусствам муз». В гимнасии поступали после палестры знатные, богатые афинские юноши в возрасте 16–18 лет. Продолжая заниматься в гимнасии гимнастикой, они под руководством философов изучали также политику, философию, литературу. Наиболее известными гимнасиями были Академия, где вёл беседы со своими учениками Платон, и Ликей, основанный Аристотелем.

Гинекей – (от греч. гинос – «женщина») – женские покои, занимавшие заднюю часть дома в Древней Греции. Состояли из спальни, помещений для дочерей и рабынь. В Поздней Римской империи и Византии гинекеем называлась государственная или частная, преимущественно ткацкая, мастерская, в которых работали женщины (поскольку ткачество было составной частью именно женской домашней работы).

Гипогамный брак – брак, в котором статус жены ниже статуса мужа.

Гиппократ (ок. 460 – ок. 370) – знаменитый древнегреческий врач, реформатор античной медицины. Заслугой Гиппократа было освобождение медицины от влияний жреческой, храмовой медицины и создание научной медицины. Гиппократу приписывают текст т. н. врачебной клятвы («Клятва Гиппократа»), сжато формулирующей моральные нормы поведения врача.

Гипполох – в греческой мифологии сын Беллерофонта и Филонои, царь Ликии.

Гиппомедонт – в греческой мифологии брат (или племянник) Адраста, отличавшийся огромным ростом и физической силой; участник похода Семерых против Фив.

Главк – в греческой мифологии сын Гипполоха и внук Беллерофонта, в Троянской войне союзник троянцев; убит Аяксом.

Главкон – младший брат Платона, персонаж платоновских диалогов «Государство» и «Парменид».

Гоплит – тяжеловооруженный пехотинец в Древней Греции.

Гораций, Флакк Квинт (65–8 гг. до н. э.) – римский поэт; писал преимущественно сатиры и оды.

Горгий (483–375 гг. до н. э.) – известный греческий философ-софист. По своим воззрениям примыкал к элейской школе. Учил, преимущественно, красноречию.

Горгония (ум. ок. 382) – сестра Григория Назианина (*см.*), который написал в ее честь панегирик. Григорий считал Горгонию идеалом христианки.

Горгоны – крылатые женщины-чудовища подземного мира, способные превращать в камень все живое; согласно преданию, их было три, единственная смертная из них – Медуза.

Гордиан III (225–244) – римский император в 238–244 гг.

Гортинские законы – настенная надпись, обнаруженная на острове Крит близ Гортины, содержащая текст местных законов первой половины V в. до н. э.

Горы (Оры) — Эвномия, Дике и Ирена, богини времен года и порядка в природе и обществе, дочери Зевса и Фемиды (*см.*). Стерегли облачные врата Олимпа.

Гракхи, братья: Тиверий Семпроний Гракх (162–133 гг. до н. э.) — римский государственный деятель; популяр; народный трибун (высшее выборное должностное лицо из плебеев) в 133 г. до н. э.; убит сенаторами.

Грациан (XII в.) — итальянский монах из Болоньи, составивший в 1151 г. юридическую компиляцию под названием «Декрет Грациана»), первый методический сборник папских декреталий.

Григорий Назианин (328–390) — один из каппадокийских отцов; богослов; епископ Сасима, Назианза и Константинополя; критик арианства.

Григорий Нисский (?–394) — один из каппадокийских отцов; брат Василия Великого; богослов; епископ Нисса; активно боролся против арианства.

Григорий Чудотворец (ок. 213 – ок. 270) — раннехристианский богослов; ученик Оригена, который обратил его в христианство; епископ своего родного города Неокесарии.

Давид (конец II в. — 965 г. до н. э.) — полулегендарный царь Израильско-иудейского государства (ок. 1004–965 гг. до н. э.); зять царя Саула; победитель великана Голиафа.

Далила (Ветхий Завет) — возлюбленная Самсона, хитростью лишившая его силы и предавшая его в руки филимстимлян.

Дамарь (Ветхий Завет) — афинянка, возможно, гетера, обратившая в христианство после проповеди ап. Павла.

Данай — в греческой мифологии сын египетского царя Бела, брат-близнец Эгипта, отец 50 дочерей — данаид. Из-за домогательств сыновей Эгипта вместе с дочерьми бежал в Аргос. Когда прибывшие в Аргос сыновья Эгипта заставили Данаид вступить с ними в брак, приказал дочерям в брачную ночь убить своих мужей.

Даная — в греческой мифологии дочь аргосского царя Акрисия, мать Персея от Зевса, овладевшего ею под видом золотого дождя.

Деа Диа — в римской мифологии богиня плодородия, идентичная Церере (*см.*). Ее жрецами были Арвальские Братья (*см.*), чествовавшие ее во время праздника Амбарвалий, проводившегося в мае. В эти дни жрецы освящали поля и приносили жертвы богам преисподней.

Девкалион — в греческой мифологии сын Прометея, супруг Пирры, спасшийся с нею на ковчеге во время потопа, который должен был погубить — по воле Зевса — греховный род человеческий.

Девора (Ветхий Завет) — пророчица и судья народа Израиля, победившая войско хананеев во главе с военачальником Сесарой.

Делии — празднество в честь Аполлона (*см.*), Артемиды (*см.*) и Латоны (*см.*) на о. Делосе, религиозном центре Киклад. Жители соседних островов собирались на Делосе, считавшегося родиной Аполлона (*см.*) и его сестры Арте-

миды, с женами и детьми и совершали в честь бога гимнические и музыкальные состязания с участием хоров, посылавшихся разными городами. Изначально ежегодный, позже стал справлялся один раз в четыре года. Афиняне отправлялись на Делии на одном и том же корабле, на котором, по преданию, Тесей (*см.*) ездил на Крит для борьбы с Минотавром (*см.* Пасифая). Время праздника считалось священным, в его дни было запрещено проводить казни и вести войны.

Делос – остров в Эгейском море в Кикладском архипелаге. Древнейшие поселения датируются 3-м тыс. до н. э. Являлся крупным религиозным центром Древней Греции; на склоне горы Кинф находился знаменитый храм Аполлона. Согласно преданиям, Делос – место рождения богов Аполлона (*см.*) и Артемиды (*см.*). В их честь здесь проводился праздник Делии (*см.*).

Деметра – в греческой мифологии дочь Крона и Реи, сестра Посейдона, Зевса, Аида; богиня земли и урожая.

Деметрий (начало V в.) – архидьякон. Бежал в Северную Африку вместе со Св. Григорием и Св. Калогером. Позже проповедовал на Сицилии.

Демы – территориальные округа в Древней Аттике. Жители каждого дема (демоты) избирали главу – демарха; по демам составлялись списки граждан, велся учет собственности членов дема, набиралось войско.

Джеймс, Генри (1843–1916) – американский писатель.

Диана – в римской мифологии богиня растительности, родовспомогательница, олицетворение Луны. Отождествлялась с Артемидой (*см.*) и Гекатой (*см.*).

Диатриба («беседа») – в античности речь философско-назидательного содержания; первая форма христианских проповедей.

Дигесты – основная часть законодательной компиляции императора Юстиниана «Корпус гражданского права» (1-я половина VI в.).

Дидим Слепец Александрийский (313–398) – христианский богослов; последователь Оригена. Глава огласительной школы в Александрии. Автор комментариев к Библии, полемических сочинений против арианства и манихейства.

Дидона – в римской мифологии царица, основательница Карфагена, дочь царя Тира, вдова жреца Акербаса; возлюбленная Энея, покончившая с собой после разлуки с ним.

Диндимена – Великая Мать; имя получила от горы Диндимы во Фригии, рядом с городом Пессины.

Диоген Аполлонийский (499/498–428/427 гг. до н. э.) – греческий астроном, философ и врач.

Диоген Лаэртский (2-я половина III в. н. э.) – греческий писатель; автор труда «Жизнеописания и мнения знаменитых философов» в десяти книгах.

Диодор Сицилийский (ок. 90–21 до н. э.) – эллинистический историк, автор «Исторической библиотеки» (в 40 книгах, от которых целиком дошли лишь некоторые книги, остальные – во фрагментах).

Диоклетиан Гай Аврелий Валерий (245–316) – римский император в 284–305. С именем Диоклетиана связано установление в Риме домината – монархии по типу древневосточных деспотий.

Дионис (Вакх) – в греческой мифологии сын Зевса и фиванской царевны Семелы, бог плодоносящих сил земли, растительности, виноградарства и виноделия.

Дионисии – древнегреческие празднества в честь Дионисия.

Дионисий Ареопагит (Новый Завет) – афинянин; член ареопага, обратившийся в христианство после проповеди ап. Павла. По преданию, первый епископ Афин.

Диотима – персонаж «Симпозиума» Платона, образ жрицы, созданный им по типу Аспазии из Милета; ведет диалог с Сократом о сущности и происхождении любви.

Диполии – *см.* Буфонии.

Додона – святилище и оракул Зевса в древнем Эпире. Волю божества жрецы толковали по шелесту дуба, позже по звону медного сосуда, в который ударялась колеблемая ветром проволока. Один из древнейших религиозных центров Древней Греции.

Долабелла Публий Корнелий (ок. 69–43 гг. до н. э.) – древнеримский политический деятель, зять Цицерона; погиб во время Гражданских войн.

Домициан, Тит Флавий (51–96) – последний римский император из дома Флавиев (81–96), сын Веспасиана и Флавии Домициллы, честолюбивый и жестокий правитель. Убит заговорщиками.

Драконт – древнейший афинский законодатель; будучи архонтом, осуществил в 621 г. до н. э. первую кодификацию афинского (аттического) права (Законы Драконта), которые действовали вплоть до реформ Солона (594 г. до н. э.). Суровость этих норм лежит в основе распространённых выражений «драконовские меры», «драконовские законы».

Дурония (II в. до н. э.) – знатная римлянка, мать Публия Эбутия, попытавшаяся приобщить своего сына к Вакховым таинствам и вызвавшая в 186 г. до н. э. религиозный скандал в Риме.

Евагрий Понтийский, авва (346–399) – христианский церковный писатель. Один из авторитетнейших учителей-пустынножителей, обобщивший духовный опыт египетских иноков в многочисленных богословско-аскетических трактатах. Диакон и проповедник в Константинополе, затем (с 383 г.) монах в Нитрийской пустыне. Его сочинения– первый опыт осмысления монашеского духовного «делания» – оказали глубокое влияние на последующую аскетическую традицию христианства. Сподвижник Григория Богослова (*см.*). Друг Мелании Старшей (*см.*).

Евграфия (конец IV – начало V в.) – приближенная императрицы Евдоксии (*см.*).

Евдокия – супруга восточно-римского императора Феодосия II.

Евдоксия – супруга восточно-римского императора Аркадия.

Евклид (365–300 гг. до н. э.) – греческий математик, работавший в Александрии; автор знаменитого математического трактата «Начала».

Евника (Новый Завет) – дочь Лоиды, мать Тимофея; упомянута ап. Павлом в Послании к Тимофею.

Еводия (Новый Завет) – христианская миссионерка, упомянута в Послании ап. Павла к Филиппийцам как участница ссоры с Синтохией.

Евпатриды – родовая знать в древних Афинах.

Еврипид (ок. 480–406 гг. до н. э.) – древнегреческий драматург. Из его произведений до нас дошло 17 трагедий (из 92) и одна сатирическая драма.

Евсевия (ум. 360) – вторая жена римского императора Констанция II с 353 г., известная своей красотой и влиянием на супруга.

Евфимий (ум. 473) – христианский подвижник; сторонник Халкидонского собора; сумел убедить императрицу Евдокию, вдову Феодосия II Младшего (*см.*) оставить монофизитство.

Евхаристия (от *греч.* eucharistia – благодарение) – причащение, одно из главных таинств христианской церкви

Ектенья (от *греч.* ekteneia – распространение) – род молитвенных прошений, входящих в православное богослужение.

Елена – в греческой мифологии спартанская царевна, прекраснейшая из женщин, дочь Зевса и Леды (или Немесиды), похищенная Парисом и ставшая причиной Троянской войны.

Елена (I в.) – блудница, спутница ересиарха Симона Волхва (*см.*), котрый считал ее первой творческой мыслью верховного Бога.

Елисавета (Новый Завет) – мать Иоанна Крестителя.

Елисанфия (конец IV – начало V в.) – родственница Иоанна Златоуста, диаконисса, рукоположенная им и служившая в монастыре, основанном Олимпиадой (*см.*); впоследствии его настоятельница.

Епифаний Саламинский (Кипрский) (315–403) – христианский писатель; епископ г. Саламин; автор антиеретического трактата «Панарион»; противник оригенизма.

Ерсея – в греческой мифологии дочь Эрихтония (*см.*), канефора (*см.*) похищенная Гермесом.

Ехидна – чудовищный демон, дочь Тартара и Геи, полуженщина-полузмея.

Законы Двенадцати таблиц (*Leges duodecim tabularum*) – древнейшая письменная фиксация римского права, осуществленная в 451–450 гг. до н. э. коллегией децемвиров. Текст их не сохранился, но реконструируется по ссылкам более поздних юристов.

Захария (Ветхий Завет) – один из малых пророков; проповедовал в послепленный период; призывал к восстановлению Иерусалимского храма.

Зевгиты – класс мелких землевладельцев в Аттике, лишенный права избрания в архонты. В древних Афинах третья цензовая группа (после пентакосиомедимнов и всадников) по реформе Солона (594/593 до н. э.). Включала граждан, получавших годовой урожай размером от 200 до 300 медимнов.

Зеведей (Новый Завет) – рыбак на Геннисаретском озере; отец апостолов Иакова Старшего и Иоанна.

Зевксис – древнегреческий живописец V–IV вв. до н. э.

Зевс – в греческой мифологии верховный бог, владыка богов и людей. Сын титанов Крона и Реи, брат Посейдона и Аида. Низвергнув господство Крона и богов старшего поколения – титанов, Зевс стал царем всего мира, повелитель молний и грома.

Зенон Исавр (ум. 491 г.) – восточноримский (византийский) император в 474–475 и 476–491 гг.

Зонара Иоанн (1-я половина XII в.) – византийский монах; автор «Всемирной истории».

Иаков Младший (Новый Завет) – один из двенадцати апостолов; сын Марии, сестры Девы Марии, и Клеопы.

Иблис – в исламской мифологии ангел, противопоставивший себя Аллаху. Согласно Корану, когда Бог сотворил Адама и вдохнул в него свой дух, все ангелы пали пред ним ниц, кроме Иблиса, посчитавшего себя (ибо он создан из огня) выше человека (ибо тот создан из глины). За это Иблис был низвергнут с небес и стал противником человека, его искусителем и соблазнителем.

Ибсен, Генрик (1828–1906) – великий норвежский драматург XIX в.

Игнатий Богоносец (I – начало II в.) – второй епископ Антиохийский; погиб во время гонений при Траяне.

Иды – день в середине месяца римского календаря (15 число в марте, мае, июне, октябре и 13 число в остальных месяцах).

Иезавель (Ветхий Завет) – язычница; дочь сидонского царя Евфаала; жестокая жена израильского царя Ахава, которого она убедила обратиться к почитанию Ваала; приказала истребить всех пророков; убита в 845 г. до н. э.

Иероним Блаженный (Стридонский) (347–419) – отец церкви, автор латинского перевода Библии (Вульгаты), многих библейских комментариев, сочинения «О знаменитых мужах» (важный источник по истории церкви).

Иллариан – в начале III в. государственный обвинитель на процессе над христианами в Карфагене.

Илифия (та, кто приходит) – в греческой мифологии богиня деторождения, дочь Зевса и Геры (иногда рассматривается как атрибут Геры); изображалась в виде золотой статуи с сосками, как у самки животного.

Илия («мой бог – Яхве») (Ветхий Завет) – пророк IX в. до н.э; поборник религии Яхве и обличитель идолопоклонства в правление нечестивого царя Ахава; взят живым на небо. Христиане считали, что Илия перед Вторым Пришествием Христа явится на землю.

Има Шалом («Мать Мира») (I в.) – жена раввина Элиэзера Великого, сестра раввина Гамлиеля, во времена римского владычества в Иудее прославилась мудростью.

Ино – в греческой мифологии одна из дочерей Кадма и Гармонии, жена беотийского царя Афаманта; взяла на воспитание младенца Диониса; спасаясь

от обезумевшего мужа, бросилась в мре и первратилась в морскую богиню Левкотею.

Иоанн Златоуст (347–407) – отец Церкви; деятель христианской церкви; константинопольский епископ в 398–404 гг., красноречивый проповедник (отсюда его прозвище «Златоуст»), обличитель роскоши знати и защитник неимущих; вступил в конфликт с императрицей Евдоксией (*см.*); был осужден на Дубовом соборе 403 г. и отправлен в ссылку; впоследствии причислен к лику святых.

Иоанн Креститель (Предтеча) (Новый Завет) – сын священника Захария и Елисаветы, предвестивший Первое Пришествие Христа; обличал жену тетрарха Галилеи Ирода Антипы Иродиаду; казнен по его приказу.

Иоанн Курс (V в.) – христианский писатель; епископ Теллы (Сирия).

Иоанна (Новый Завет) – жена Хузы, домоправителя тетрарха Галилеи Ирода Антипы, исцеленная Иисусом.

Иоаким (Новый Завет) – отец Девы Марии, дед Иисуса.

Иобат – в греческой мифологии ликийский царь, отец Антеи (Сфенобеи), зять Беллерофонта.

Иовиниан (ум. 406) – римский еретик, выступавший против аскезы и безбрачия.

Иокаста – в греческой мифологии фиванская царица, жена Лая и мать Эдипа; после смерти Лая стала по неведению женой своего сына; покончила с собой, узнав истину.

Ион – в греческой мифологии сын Креусы и Ксуфа (или Аполлона), афинский царь; родоначальник ионийцев.

Иосиф Прекрасный (Ветхий Завет) – одиннадцатый сын патриарха Иакова и его второй жены Рахили; мудрец и толкователь снов; проданный братьями в рабство в Египет, достиг высокого положения при дворе фараона.

Иосиф Флавий (37 – ок. 100 гг.) – иудео-эллинистичяеский историк; военачальник во время Иудейского восстания 66–73 гг., автор «Иудейской войны» и «Иудейских древностей».

Иосия (Ветхий Завет) – царь Иудеи в 639–609 до н. э. Используя ослабление Ассирии и благоприятную международную ситуацию, Иосия сумел освободить Иудею от длившейся более 70 лет ассирийской зависимости; активно боролся с идолопоклонством.

Йоси бен Иоханан (середина II в. до н. э.) – иудейский мудрец.

Ипполит – в греческой мифологии сын Тесея и царицы амазонок Антиопы; оклеветан своей мачехой Федрой, любовь которой он отверг; проклят отцом и убит Посейдоном.

Ипполит Римский –христианский писатель начала III в.; римский пресвитер.

Ипполита – в греческой мифологии царица амазонок, владелица волшебного пояса; убита Гераклом.

Ириней Лионский (130–202) – отец Церкви; епископ Лугдунума (Лиона) в Галлии; автор антиеретического тратата «Против ересей».

Ирод Антипа (20 г. до н. э. – после 39 г. н. э.) – сын царя Иудеи Ирода Великого; тетрарх Галилеи и Переи в 4 г. до н. э. – 30 г. н. э.; муж Иродиады; казнил Иоанна Крестителя; после ареста Христа подверг его допросу и издевательствам.

Иродиада – внучка Ирода Великого; жена Ирода Антипы (*см.*); виновница смерти Иоанна Крестителя, подговорившая свою дочь Саломею потребовать его голову от Ирода в награду за свой танец.

Исайя (Ветхий Завет) – пророк в Иерусалиме во второй половине VIII в. до н. э.; сын Амоса; обличал идолопоклонство, социальную несправедливость и пороки своего времени.

Исей (ок. 420 – ок. 350 г. до н. э.) – афинский оратор; ученик Исократа и учитель Демосфена. Из 50 его речей 11 сохранилось.

Исида — в египетской мифологии дочь бога Геба и богини неба Нут, сестра и жена Осириса и мать Гора; богиня плодородия, воды и ветра (мореплавания).

Исидор Севильский (ок. 570–636 гг.) – христианский писатель; епископ Севильи в 600–601 гг.; автор «Хроники» и энциклопедического сочинения «Этимология, или Начала».

Ифигения – в греческой мифологии дочь Агамемнона и Клитемнестры, принесенная в жертву Артемиде; Артемида похитила ее во время жертвоприношения и сделала своей жрицей в далекой Тавриде.

Ифит – в древнегреческой мифологии один из древнейших царей Элиды (область на северо-западе Пелопоннеса), современник Ликурга (*см.*), учредивший Олимпийские игры

Иштар – в аккадской мифологии главное женское божество; покровительница плодородия, плотской любви и войны.

Кавконы – легендарные древние (первые) жители Пелопоннеса.

Кадм – в греческой мифологии сын финикийского царя Агенора, муж Гармонии; ему приписывалось изобретение греческого письма.

Кадуцей – геральдический жезл, обвитый двумя змеями; атрибут бога Меркурия.

Каиниты – одна из гностических сект II в., чтившая Каина.

Калигула (Гай Цезарь Германик) (12–41) – сын Германика и Агриппины Старшей; римский император в 37–41 гг.; прозвище «Калигула» получил от солдатской обуви, которую носил с детства; отличался деспотизмом и жестокостью; убит в результате заговора.

Калипсо – в греческой мифологии нимфа со сказочного острова Огигия; дочь титана Атланта и океаниды Плейоны; приняла у себя Одиссея, потерпевшего кораблекрушение, и удерживала его у себя семь лет.

Каллигения («дающая рождение прекрасным плодам/прекрасным детям») – в греческой мифологии богиня, вскормившая Персефону; ее праздник отмечался в рамках Элевсинских мистерий (*см.*).

Каллий (конец V в. до н. э.) – сын землевладельца Гиппоника, скандально богатый юноша, оппонент Сократа и участник пиров, на которых Сократ присутствовал.

Каллимах (до 300 – ок. 240 гг. до н. э.) – эллинистический поэт и ученый; крупнейший представитель александрийской поэтической школы; автор эпиграмм и гимнов; по поручению египетского царя Птолемея II Филадельфа составил каталог Александрийской библиотеки.

Каллинтерии – майский праздник очищения, уборки и украшения храма Афины Полиады.

Каллистрат, Александр – римский юрист III в.

Канетти, Элиас (1905–1994) – австрийский писатель, автор многочисленных эссе и острохарактерных миниатюр. В притчеобразной форме исследовал массовую психологию. В философско-социальном трактате («Массы и власть») проанализировал природу авторитарной власти. Автор мемуаров.

Канефора – молодая женщина, которая несла канун (корзину со священным ячменем для жертвоприношения на алтарь и для посыпания головы жертвенного животного)

Канун – треугольная жертвенная корзина.

Канфар (*греч.*) – род вазы, широкий кубок на ножке с двумя ручками.

Капитолий – римский холм с храмом Юпитеру и дворцами, политический и культурный центр Рима.

Каракалла (Марк Аврелий Север Антонин) (186–217) – старший сын нмператора Септимия Севера и Юлии Домны, римский император в 211–217 гг, убийца своего брата Геты (*см.*); прозвище «Каракалла» получил от названия галльской верхней одежды.

Карийцы – народность, обосновавшаяся на землях Анатолии во времена Минойский цивилизации.

Кармента – в римской мифологии богины, помогающая при родах.

Карпократ (1-я половина II в.) – александрийский гностик, основатель секты карпократиан, считавших задачей жизни презрение к стыду и отрешение от мира; путь к этому они видели в совершении всевозможных плотских грехов; создали в Риме особую секту с общностью жен.

Кассандра – в греческой мифологии дочь Приама и Гекубы, прорицательница, в предсказания которой никто не верил.

Кастор – в греческой мифологии один из Диоскуров; сын Зевса, брат-близнец Полидевка, укротитель коней.

Кастриция (конец IV – начало V в.) – приближенная императрицы Евдоксии (*см.*).

Катон Старший, Марк Порций Цензорий (234–149 г. до н. э.) – римский государственный деятель и полководец; известен строгостью нравов. Непрнмиримый враг Карфагена, он каждую речь в сенате заканчивал вошедшей в поговорку фразой: «И всё же, я полагаю, Карфаген должен быть разрушен». Писатель, основоположник римской литературной прозы. Автор «Начал» (труда, освещавщего историю Рима от основания города до 2-й Пу-

нической войны), множества речей и писем, собрания изречений знаменитых людей и других сочинений, дошедших лишь в отрывках. Полностью сохранился трактат Катона «О земледелии», содержащий сведения об организации рабовладельческого поместья, о развитии виноделия, садоводства, оливководства в Италии, а также о древних обычаях и суевериях.

Катон Утический (95–46 г. до н. э.) – римский государственный деятель; правнук Катона Старшего; республиканец; противник Цезаря. После победы цезарианцев покончил с собой.

Квестор – в Древнем Риме магистрат, управляющий финансами.

Квинтилиан Марк Фабий (ок. 35 – ок. 100 гг. н. э.) – древнеримский оратор и теоретик ораторского искусства; автор сочинения «Наставление оратору» в двенадцати книгах.

Квинтилла – монтанистская пророчица 2-й половины II в.

Квирин – в римской мифологии бог народного собрания; входил в триаду главных богов Юпитер–Марс–Квирин; позже отождествлялся с Ромулом.

Квириты – римские граждане.

Кекроп – в греческой мифологии первый царь Аттики; получеловек-полузмея, рожденный землей; разрешил спор между Посейдоном и Афиной за обладание Аттикой в пользу Афины.

Кекропиды – в греческой мифологии дочери Кекропа Аглавра, Герса и Пандроса; получив от Афины ларец с младенцем Эрихтонием, вопреки запрету богини открыли его и были наказаны безумием; погибли, бросившись с Акрополя.

Келей – в греческой мифологии царь Элевсина, гостеприимно принявший Деметру (*см.*), за что та научила его подданных возделывать почву.

Кентавры – в греческой мифологии племя полулюдей-полуконей, жившее в горах Фессалии; любители винных возлияний, спутники Диониса.

Керы – в греческой мифологии богини, дочери богини Никты, приносящие беды и смерть.

Кибела – в греческой и римской мифологии богиня фригийского происхождения, Великая Мать, богиня материнской силы и плодородия.

Киприан, Расций Цецилий (после 200–258 н. э.) – отец Церкви, епископ Карфагена, богослов и писатель. Претерпел мученическую смерть во время гонений при императоре Валериане.

Киприда – *см.* Афродита**;** в греческой мифологии одно из наименований Афродиты, указывающее на древнейшую связь её культа с островом Кипр.

Кифа (Новый Завет) – арамейское прозвище ап. Петра.

Кифара (*греч.*) – струнный щипковый инструмент, родственный лире.

Клавдий I (Клавдий Тиберий Нерон Германик) (10 г. до н. э – 54 г. н. э.) – римский император в 41–54 гг.

Клеа – жрица Исиды и Осириса из Александрии, посвятившая Плутарха в знания и ставшая адресатом его «Писем» (в форме писем к Клее Плутарх оформил свое произведение «О женской доблести»).

Клемент Александрийский, Тит Флавий (ок. 150 – ок. 215 гг. н. э.) – христианский мыслитель и проповедник, создатель в Александрии

катехизической катехизиса, автор сочинений «Строматы», «Педагог» и «Увещание язычникам».

Клеопатра VII (69–30 гг. до н. э.) – из династии Птолемеев; египетская царица в 51–30 гг. до н. э.; любовница Юлия Цезаря и супруга Марка Антония. После поражения и самоубийства Антония покончила с собой.

Клиент – свободный человек, отдавшийся под покровительство патрона (патриция) и находившийся в зависимости от последнего.

Клисфен – афинский законодатель конца VI в. до н. э. из знатного рода Алкмеонидов; в 509–507 гг. до н. э. провел ряд важных демократических реформ, подорвавших власть родовой аристократии.

Клитемнестра – в греческой мифологии дочь Леды и Тиндарея, жена Агамемнона, убившая его (по одной из версий, мстя за смерть дочери, Ифигении).

Клодий, Публий Пульхр (ок. 92–52 гг. до н. э.) – римский демагог, боровшийся с оптиматами; народный трибун в 59 г. до н. э.; союзник Юлия Цезаря. Убит своими противниками.

Клелия – в римской мифологии героиня войны с этрусками. Была отдана вместе с другими юношами и девушками в заложники этрусскому царю Порсенне (*см.*), но смогла убежать из плена и переправилась через Тибр вплавь, чтобы вернуться в Рим. Римляне, связанные данным Порсенне словом, а также опасавшиеся мести этрусков, были вынуждены вернуть Клолию обратно в стан врага. Но Порсенна, пораженный смелостью девушки, даровал свободу ей, а также всем заложникам. За ее мужество он подарил ей великолепного коня. В ее честь римляне воздвигли конную статую на Виа Сакра, главной улице римского форума.

Книдские врачи (Книдская врачебная школа) – медицинская школа в Малой Азии, славившаяся вниманием к фактам; наиболее известный представитель – Еврифон (IV в. до н. э.), автор «Книдских изречений».

Коллиридиане – еретическое течение в раннем христианстве. Именовались так потому, что, почитая Деву Марию, подносили ей collyre, небольшую булку, которую затем использовали для причастия.

Колумелла, Луций Юний Модерат (I в.) – римский писатель-энциклопедист, прославившийся прежде всего как агроном, автор работ по сельскому хозяйству.

Комиции – народное собрание в Римской республике.

Коммод, Марк Аврелий Антонин (161–192) – сын Марка Аврелия и Фаустины; римский император династии Антонинов 180–192 гг. н. э.

Конон (1-я половина VI в.) – киликиец; пресвитер монастыря Пентаклии у р. Иордан.

Конс – в римской мифологии аграрный бог, страж зерновых запасов

Константин I Великий (Флавий Валерий Константин) (ок. 272–337) – сын Констанция I Хлора и Елены; римский император в 306–337 гг. Перенес столицу империи к Константинополь. Перед смертью принял христианство. Признан равноапостольным.

Констанций II (Флавий Юлий Констанций) (317–361) – сын Константина I и Фаусты; император восточной части Римской империи с 337 г; император всей Империи с 353 г.

Консумация – от *лат.* consumo – «потребляю»: юридический термин, означающий потребление, использование.

Кора – культовое имя Персефоны, богини плодородия и подземного царства.

Кориолан Гней Марций (конец V – начало IV в. до н. э.) – легендарный полководец и герой древнеримской истории; патриций; победитель вольсков; перешел на их сторону и выступил против своей родины; под воздействием уговоров матери и жены отвел войско от стен Рима, за что был растерзан своими союзниками-вольсками.

Корнелия (ок. 189 – ок. 110 гг. до н. э.) – дочь Сципиона Африканского Старшего, жена Семпрония Гракха, мать Тиберия и Гая Гракхов; после смерти мужа целиком посвятила себя воспитанию своих детей; в римской традиции – образец матери.

Корнилий (1-я половина III в.) – епископ Рима в 251–253; противник новацианской ереси.

Коропластика (от *греч.* kyre – девушка, женская статуэтка, кукла и plastike – ваяние) – распространённое в Древней Греции искусство изготовления женских фигурок из обожженной глины, воска, гипса и пр.

Коропласты – мастера коропластики (*см.*).

Кратер (греч.) – большая чаша.

Кремуций Корд – римский историк начала I в.; автор «Анналов». Покончил с собой в 34 г.

Креуса – в греческой мифологии дочь афинского царя Эрехтея, жена Ксуфа, мать Ахея и Иона, прародителей ахейцев и ионийцев.

Крокот (crocote) – мифический зверь, меланоцефал, «медведица» со светлой шерстью, «служанка» Артемиды Бравронии, впервые упомянут в «Лисистрате» Аристофана; «крокоты» – стилизованные одежды участниц праздника в честь Артемиды Бравронии (*см.*).

Крон – в греческой мифологии сын Урана и Геи, титан, свергнувший и оскопивший отца; взял в жены свою сестру Рею; чтобы сохранить свою власть, проглатывал своих детей; побежденный своим сыном Зевсом и низвергнутый им в Тартар; первоначально почитался как бог земледелия.

Ксенофонт (430/425 – после 355 гг. до н. э.) – древнегреческий писатель; ученик Сократа; историк, философ, экономист; автор «Гркеческой истории», «Анабасиса», «Домостроя» и других сочинений.

Ксенофонт Эфесский (II–III вв.) – автор любовного романа «Аброком и Антея» («Эфесские рассказы»).

Ксуф – в греческой мифологии сын Эллина и нимфы Орсеиды, внук Девкалиона и Пирры, муж Креусы (*см.*), отец Ахея и Иона.

Лаврентий (середина III в.) – святой, родом из Испании, диакон в Риме (257), погиб мученической смертью в 258 г. во время антихристианских гонений при императоре Валериане.

Лампадион (IV в.) – руководитель «хора дев, принадлежавших по положению к диаконисам» в Арниском монастыре в Понте; упомянут в связи с житием св. Макрины, основоположницы женского монасшества (*см.*).

Лары – в Древнем Риме божества-покровители домашнего очага и семьи; охраняли хозяев дома во время полевых работ и путешествий. Их изображения находились обычно в шкафчике, помещавшемся у очага или в специальной небольшой комнате; считалось, что Лары присутствуют при семейной трапезе и всех домашних делах. Их святилища также сооружались на перекрестках дорог (покровители добрососедских отношений). В их честь справлялся праздник Ларенталии (23 декабря).

Лаэрт – в греческой мифологии отец Одиссея, свекр Пенелопы (*см.*).

Левкиппа – в греческой мифологии дочь Миния, легендарного царя Орхомена, внучка Зевса и Европы, сестра Арсиппы и Алкифои. Подробнее *см.* Миниас.

Леди Чаттерлей – главная героиня романа Д. Лоуренса «Любовник леди Чаттерлей» (1928). Сюжет эротического романа связан с тем, что муж главной героини – богатый английский аристократ Клиффорд Чаттерлей – возвращается с войны недвижимым калекой.

Лекиф (*греч.*) – вид продолговатой вазы с тонкой шейкой и красивой ручкой.

Лелеги – племя, переселившихся в эпоху пеласгов из Малой Азии в Грецию; позже слились с греческими племенами.

Лемниянки – в греческой мифологии жительницы острова Лемнос на севере Эгейского моря, истребившие своих мужей.

Ленеи (*греч.*) – празднество в честь Диониса, который длился несколько дней и приурочивался к началу зимнего солнцеворота; включал состязания киклических хоров, драматические состязания, торжественный процессии и жертвоприношение.

Ленотр, Жорж (1857–1935) – французский историк, писатель, автор книг о повседневной жизни французских королей.

Леонтиды – потомки Леоса Орфида, уважаемый афинский род, чей тотем – лев; его представители на протяжении семи веков имели «привычку» приносить себя и своих родичей в жертву, если боги гневались на Афины. Леонтидов за это очень ценили и постоянно использовали, а когда требовалась жертва, даже жребия не кидали, если рядом был Леонтид.

Лесбос – остров в Эгейском море, у берегов Малой Азии, родина поэтессы Сапфо (*см.*).

Лета – в греческой мифологии богиня забвения, дочь Эриды. Ее именем названа река в царстве мертвых, испив воду которой умершие забывают свою прежнюю жизнь.

Латона – в греческой мифологии мать Артемиды и Аполлона; богиня плодородия, священными деревьями которой были финиковая пальма и олива.

Либер – в римской мифологии бог плодородия, оплодотворяющей силы и виноградарства; греческий аналог – Дионис.

Ливий – *см.* Тит Ливий.

Ливия Друзилла (58 г. до н. э. – 29 гг. н. э.) – жена императора Августа; от своего первого мужа Тиберия Кавдия Нерона родила будущего императора Тиберия.

Лидия (Новый Завет) – богатая женщина родом из Фиатиры в Лидии; жила в Филиппах; крещена ап. Павлом; считается первой христианкой Европы.

Ликторы – в Древнем Риме одна из низших государственных должностей. Первоначально были исполнителями распоряжений магистратов, позднее осуществляли лишь охранные и парадные функции при них: вооруженные фасциями ликторы (обычно из числа вольноотпущенников) сопровождали высших магистратов.

Лилит – в иудейской мифологии мать исполинов и злых духов; позже – ночное привидение, преследующее детей; согласно одному преданию, была первой женой Адама, бросившей своего мужа.

Линней, Карл (1707–1778) – шведский естествоиспытатель, создатель первой систематизации растительного и животного мира.

Лисий – прозвище (ипостась) Диониса (Вакха), символ освобождения и облегчения; чествование Лисия входило в дионисийский культ.

Лисий (ок. 445–380 гг. до н. э.) – афинский оратор.

Лисистрата – главная героиня одноименной комедии Аристофана; добилась прекращения войны, призвав женщин отказаться от сексуальных отношений с мужьями.

Лоида (Новый Завет) – бабка Тимофея; упомянута ап. Павлом в Послании к Тимофею.

Лохия (от *lochia* – роды) – в греческой мифологии богиня, помогавшая женщинам прри родах.

Лука (Новый Завет) – врач; спутник ап. Павла в его миссионерских путешествиях; автор Евангелия от Луки.

Лукиан Самосатский (ок. 120–180) – писатель-сатирик, автор более восьмидесяти сочинений.

Лукреция – согласно римскому преданию, дочь Спурия Лукреция Трицепитина, добродетельная супруга Луция Тарквиния Коллатина. Опозоренная Секстом (сыном царя Тарквиния Гордого), заколола себя на глазах отца и мужа, заставив их поклясться отомстить виновному, что послужило поводом к свержению в Риме царской власти.

Луперкалии – римский праздник очищения и плодородия в честь бога Фавна Луперка, праздновавшийся 15 февраля.

Лутерион – каменный сосуд типа ванны, использовавшийся для омовения тела.

Людовик XIV (1638–1715) – французский король в 1643–1715 гг., именуемый «Король-Солнце».

Майевтика («повивальное искусство») – искусство вести диалог, приводить контраргументы, обнаруживать скрытое знание через наводящие вопросы; термин введен Сократом.

Маккавеи – святые мученики, семь братьев, погибших в пытках за отказ вкусить идоложертвенного мяса.

Макр Гай Лициний (I в.) – римский писатель, демократический деятель древнего Рима, трибун, современник Цицерона, «младший анналист» (историк).

Макрина (IV в.) – христианская святая, сестра Григория Нисского и Василия Великого; основоположница женского монашества, чье «Послание о жизни» дошло в изложении Григория Нисского.

Макробий, Амвросий Феодосий (род. ок. 400 г.) – римский писатель; грамматик, философ; язычник; автор сочинения «Сатурналии» в семи книгах.

Максимиан, Марк Аврелий Валерий (ок. 250–310) – римский император в 286–305 гг.; соправитель Диоклетиана.

Максимилла – монтанистская пророчица 1-й половины II в.

Максимин Даза (Гай Валерий Галерий) – племянник императора Галерия (*см.*); римский император в 309–313 гг.

Манихейство – религиозно-философское учение, вариант иудеохристианства, основу которого составляет признание двух начал бытия (противоборствующих царств добра и зла, света и тьмы), борьба которых должна завершаться торжеством духа, восстановлением утраченной гармонии. Создано знатным персом Мани (216–273 гг.).

Мансипация («передача в собственность») – в римском праве сделака, при которой один субъект права передавал другому свою собственность или свое право распоряжаться определенными лицами или вещами.

Мапсавра – в греческой мифологии одна из гесперид, дочерей титана Атласа. Ее имя переводится как «порыв ветра».

Мариам (Ветхий Завет) – пророчица, сестра Аарона, умерла во время странствия евреев по пустыне; родоначальница священнической касты.

Марианна – олицетворение Французской республики.

Мария (Новый Завет) – мать Иакова Младшего, жена Клеопы.

Мария Бургундская (1457–1782) – единственная дочь бургундского герцога Карла Смелого; после его смерти унаследовала часть бургундских щземель (Фландрия, Францш-Конте); вступила в брак с Максимилианом I Габсбургом.

Мария Египетская (конец V – начало VI в.) – раскаявшаяся блудница, преподобная подвижница, жившая, по преданию, около 50 лет в заиорданской пустыне.

Мария Магдалина (Новый Завет) – женщина из города Магдала в Галилее (отсюда ее имя); последовательница Иисуса, из которой он изгнал бесов; присутствовала при распятии Христа; первой увидела его воскресшим.

Марк Аврелий (121–180) – римский император в 161–180; опирался на сенаторское сословие и во внутренней политике стремился к упорядочению законодательства.

Марк Волхв (II в.) –последователь философа-гностика Валентина (*см.*).

Маркиан (396–457) – восточно-римский (византийский) император в 450–457 гг.; супруг императрицы Пульхерии (*см.*).

Маркион Тациан (100–155) – основатель гностической ереси маркионитов (*см.*).

Маркиониты – еретическая секта сирийского гностицизма, основанная Маркионом Тацианом в середине II в. н. э. Считали бога Ветхого завета

злым богом, Христа – Светлым богом, противопоставляли их друг другу. Исповедовали аскетизм

Марс – в римской мифологии бог войны; отец Ромула, родоначальник и хранитель Рима; соответствует греческому Аресу.

Марса (конец IV – начало V в.) – приближенная императрицы Евдоксии (*см.*).

Марцелина – ученица Карпократа (*см.*); успешно проповедовала его доктрину в Риме в 150–160-х гг.

Мартирия (конец IV – начало V в.) – родственница Иоанна Златоуста, рукоположенная им в диакониссы; служила в монастыре, основанном Олимпиадой (*см.*)

Марфа (Новый Завет) – сестар Марии и Лазаря из Вифании; последовательница Иисуса.

Марцелла (конец IV – начало V в.) – римская проповедница, прославленная блаженным Иеронимом в «Эпитафии»; адресат посланий Иеронима.

Марциал, Марк Валерий (ок. 40 – ок. 102 гг.) – поэт, классик риской эпиграммы.

Марция (1-я половина I в.) – дочь историка Кремуция Корда (*см.*), сохранившая после его смерти написанное им в республиканском духе историческое сочинение.

Массада – древняя крепость в Иудейской пустыне недалеко от Мертвого моря; последний оплот восставших иудеев во время востания 66–73 гг. Осенью 72 г. осаждена римлянами; ввиду невозможности дальнейшего сопротивления ее защитники совершили коллективное самоубийство.

Матралии – в римской мифологии праздник в честь Матер Матуты, покровительницы женщин, ведавшей родами. Отмечался 11 июля.

Матрона Солунская (III в.) – святая мученица, рабыня иудеянки Павтилы, которую та безуспешно пыталась обратить в иудейскую веру.

Матроналии – в Древнем Рима праздник в честь Юноны Луцины, богини, к которой обращались во время родов. Отмечался 1 марта. Одни из самых известных празднеств в Древнем Риме. В Матроналиях как священнодействиях могли принимать участие лишь матроны (*см.*).

Матроны – в Древнем Риме пожилые замужние женщины, состоявшие в законных браках. В широком смысле слова матрона – мать семейства, почтенная знатная женщина.

Мать Маккавеев – *см.* Соломония.

Медард (1-я половина VI в.) – епископ Нуайона, который посвятил в диакониссы Радегунду (*см.*), супругу короля Хлотаря I (*см.*).

Медея – в греческой мифологии волшебница, дочь царя Колхиды Ээта и океаниды Идии, внучка Гелиоса. Помогла Ясону и аргонавтам овладеть золотым руно.

Медий (конец V в. до н. э.) – владелец гончарной мастерской в Аттике, на которого работал неизвестный художник-вазописец, условно именуемый Медием. В его творчестве преобладала тема женская тема (богини и смертные женщины).

Меир – раввин, имевший ученую жену и упомянутый в связи с этим в Талмуде.

Меламп (Мелампод, или Черноногий) – в греческой мифологии сын Амифаона и Идоменеи; прорицатель, понимавший язык животных; родоначальник провидцев; сичтался основателем культа Диониса и фаллических шествий.

Меланион – в греческой мифологии супруг Аталанты (*см.*), отец Парфенопея. Согласно мифу, Аталанта, желая посвятить свою жизнь служению Артемиде, отказывала всем женихам. Будучи непревзойденной бегуньей, Аталанта предлагала всем, претендующим на ее руку, состязание в беге и всегда выходила победительницей. Меланиону хитростью удалось победить Аталанту. Зевс превратил его во льва.

Мелания Младшая (ум. 431) – христианская подвижница из Рима, двоюродная внучка Мелании Старшей, прославилась основанием множества монастырей, а также благочестивой жизнью: будучи выданной в 14 лет замуж, родила детей, которых воспиталав христианском духе.

Мелания Старшая – выдающаяся палестинская подвижница, преподобная христианка, миссионерка, оказавшая сильное влияние на авву Евагрия.

Мелеагр – в греческой мифологии сын царя Калидона Ойнея, участник похода аргонавтов и Калидонской охоты.

Менады («безумствующие») – в греческой мифологии спутницы бога Диониса.

Менандр (342/341–293/290 гг. до н. э.) – древнегреческий комедиограф, автор около ста бытовых комедий.

Метида – океанида, дочь Океана и Тефиды, первая жена Зевса, помогшая ему извлечь из утробы Крона проглоченных им детей. Была проглочена, когда была беременной, своим мужем Зевсом, опасавшимся, что родившийся сын может лишить его абсолютной власти.

Мефодий Олимпский (ум. 312 г.) – церковный писатель; епископ г. Патары, Олимпа Ликийского и Тира; автор полемических трактатов против язычников, античной философии и учения Оригена, знаток греческой культуры и раннехристианской литературы.

Мидраш – толкование библейского текста, относящееся к IV–XII вв.

Мим (*греч.* mimos – подражатель, подражание) – особый вид представлений античного народного театра, комедийный жанр античной драмы – короткие импровизированные сценки бытового и сатирического содержания.

Миний – в греческой мифологии основатель и царь Орхомена, древнего города в Беотии, владелец легендарной сокровищницы. Имел трех дочерей – Алкифою, Левкиппу и Арсиппу, которые за отказ участвовать в праздниках, посвященных Дионису, были наказаны безумием; сестры разорвали и съели сына Левкиппы.

Минойцы (ок 20–15 вв. до н. э.) – население Крита в эпоху бронзового века, большая часть их переселилась из Анатолии; имели письменную культуру (линейное письмо А).

Минос – в греческой мифологии царь Крита, сын Зевса и Европы, мудрый законодатель, муж Пасифаи. В современной историографии древнюю историю Крита принято делить на 3 минойских периода (по имени Миноса).

Миньян (*евр.*) – собрание верующих, числом около 10, которые собирались по праздникам или для поминовения усопших; женщины в миньян не допускались.

Мильтиад (ок. 550–489 гг. до н. э.) – афинский государственный деятель и полководец; из рода Филаидов; победитель персов на Марафонском поле (490 г. до н. э.).

Мишле, Жюль (1798–1874) – французский историк; автор «Истории Франции» и «Истории Революции».

Модестин Геренний (1-я половина III в.) – римский юрист, ученик Ульпиана, входит в число 5 юристов, чьи решения получили веком позже статус обязательной юридической силы.

Моисей (Ветхий Завет) – вождь израильского народа во время Исхода; сын Амрама и Иохаведы, брат Мариам и Аарона; увел израильтян из египетского рабства в Землю обетованную; дал народу Закон; почитается как основатель религии Яхве и автор Пятикнижия, первых пяти книг Ветхого Завета.

Мойры – в греческой мифологии три дочери Зевса и Фемиды, богини судьбы, следящие за ходом человеческой жизни: Клото прядет нить жизни, Лахесис распределяет жизненные жребии, Атропос в назначенный час неотвратимо обрезает нить. В римской мифологии Мойрам соответствуют Парки.

Моника (332–387) – мать Августина Блаженного (*см.*), обратившая мужа-язычника в христианство.

Монофизиты – христианская секта, осужденная Халкидонским собором 451 г.; отрицали человеческую природу Христа и утверждали, что он обладает только одной божественной природой.

Монтан (середина II в.) – языческий жрец богини Кибелы; в 150-х вместе с пророчицами Присциллой и Максимиллой возглавил религиозно-мистическое движение, ориентировавшееся на близкое Второе Пришествие. Проповедовал аскетизм и мученичество. Выступал против официальной Церкви.

Музоний Гай Руф (ок. 20– ок. 80) – из Вольсиний, известный римский философ-стоик, писавший по-гречески, учитель Эпиктета. Пользовался широкой популярностью. Как и Сократ, он передавал свое учение лишь из уст в уста. В 65 г. сослан Нероном на о. Гиару за участие в заговоре Пизона, в правление Гальбы (69 г.) вернулся в столицу и открыл школу; свои моральные поучения адресовал различным влиятельным особам и даже императорам. Был вторично выслан Веспасианом и возвращен только Титом. Его тесть – философ Артемидор. О его воззрениях известно из трактатов его учеников, как правило, дошедшие высказывания Музония посвящены повседневной этике.

Мунихии – аттический праздник в честь Артемиды, покровительницы Мунихия, города-порта близ Афин. Отмечался в месяце мунихионе (апрель–май). В нем принимали участие мальчики, приносившие в жертву богине круглые лепешки с воткнутыми свечами.

Муций Сцевола, Квинт (140–82 гг. до н. э.) – римский юрист республиканской эпохи, автор труда по граждаискому праву; коисул 95 г. до и. э.; учитель Цицерона.

Навсикая – в греческой мифологии дочь царя феаков Алкиноя и Ареты, нашедшая выброшенного на берег острова феаков Одиссея.

Наг-Хаммади (ранее Хенобоскион) – небольшой город в Верхнем Египте, близ которого в 1945–1956 гг. было обнаружено собрание гностическихъ текстов.

Невридий (конец IV – начало V в.) – префект Констатинополя, муж Олимпиады (*см.*).

Нектарий (2-я половина IV в.) – епископ Константинополя в 381–397 гг.

Неоплатоники – в греческой мифологии представитель религиозно-философского направления, возникшего в III в. н. э. и синтезировавшего платонизм, аристотелизм, пифагореизм и стоицизм.

Нераций (начало II в.) – римский юрист, предложивший не различать ошибки нормы и ошибки факта.

Нерва, Марк Кокцей (30–98) – римский император в 96–98 гг. Первый из династии Антонинов, происходил из старого сенаторского рода. При нём были прекращены процессы по оскорблению величества (распространенные при его предшественнике Домициане), сокращены налоги, введена алиментация.

Нереиды – в греческой мифологии нимфы моря, дочери «морского старца» Нерея. Гесиод называет имена 50 нереид, многие из этих имен отражают раличные состояния моря.

Несторианство – еретическое течение в христианстве, основанное константинопольским патриархом Несторием (после 381 – после 451 гг.), утверждавшим, что Дева Мария была не богородицей, а христородицей.

Нибур, Карстон (1733–1815) – путешественник, отец немецкого историка Бартольда Нибура.

Ника – в греческой мифологии богиня победы, дочь океаниды Стикс и Палланта, сына титана Крия; изображалась обычно с крыльями и увенчанная венком.

Никейский символ веры – принятая на I Вселенском Никейском соборе (325) формула вероисповедания, в которой провозглашалась божественность Сына, названного «единосущным Отцу», и осуждено арианство. После полувековой борьбы с арианством Никейский символ утвердился в христианской Церкви. К этому символу восходила формула, принятая II Вселенским (Константинопольским) собором (381). Именно этот Никео-Константинопольский символ веры, введенный в литургический обиход в Антиохии ок. 480 г., стал называться Никейским символом. В нем опущено анафематствование Ария и расширена третья часть, в которой провозглашается божественность Духа Святого и его равенство Отцу и Сыну.

Никейцы – сторонники Никейского символа веры (*см.*)

Никет Ремесианский (ум. 400) – латинский христианский писатель, автор знаменитого гимна «Тебя, Господа, славим» и трактата «О падении освященной девы».

Николай Антиохийский (I в.) – основатель ереси николаитов, один из семи первых диаконов, поставленных самими апостолами; допускал многоженство; его проповеди пользовались особенной популярностью среди женщин; сурово осужден в «Откровении» Иоанна.

Никомах (около 100 г.) – древнегреческий математик и философ из города Герасы

Нирей – адресат Послания к Римлянам апостола Павла (*см.*) (наряду с Филологом, Юлией и др.).

Нона (1-я половина IV в.) – мать Григория Назианзина; молясь Богу о даровании ей сына, дала обер посвятить его Господу.

Нонний Марцелл (IV в.) – выдающийся римский грамматист-лексикограф, автор трактата «Сжатая наука», содержащего лингвистические и исторические комментарии к сочинениям латинских авторов.

Ноны Капротины – празднество в честь Юноны (*см.*), отмечавшееся в Древнем Риме 7 июля. Капротина – эпитет Юноны. Торжество обычно проходило на природе, так как символом праздника была дикая смоковница (вечнозеленое дерево, у которого все время выделяется сок, похожий на молоко). В жертву приносили сок смоковниц. Под деревья при этом сажали служанок, одетых в господские платья, то есть они представляли своих хозяек. Цель обряда, очевидно, состояла в том, чтобы обеспечить римским матронам во время кормления постоянное и обильное прибывание молока.

Нора – главная героиня одноименной драмы Г.Ибсена

Нума Помпилий (715–673 гг. до н. э.) – второй царь древнего Рима, сабин по происхождению; ему приписывают многочисленные реформы и установления (ведение законов, учреждение религиозных обрядов, разделение граждан на сословия, организация жреческих и ремесленных коллегий, создание календаря).

Обол – в Древней Греции мелкая серебряная или медная монета (1/6 драхмы).

Овидий (Публий Овидий Назон) (43 г. до н. э. – ок. 18 г. н. э.) – знаменитый римский лирический поэт; автор «Метафорфоз», «Фаст» и «Скорбных элегий».

Одигитрия («путеводительница») – один из наиболее распространенных типов изображения Богоматери с младенцем. С догматической точки зрения основной смысл образа – явление в мир Небесного царя и Судии, поклонение царственному младенцу.

Одиссей (*лат.* Улисс) – в греческой мифологии царь острова Итака, сын Лаэрта и Антиклеи, хитроумный герой Троянского цикла.

Океаниды – нимфы, дочери Океана.

Октавиан Август (Гай Октавий) (63 г. до н. э. – 14 г. н. э.) – внучатый племянник Юлия Цезаря и его официальный наследник; римский импера-

тор в 27 г. до н. э. – 14 г. н. э.; в 27 г. до н. э. принял титул «Август» («священный»)

Олдама (конец VII в. до н. э.) – пророчица в Иудее при царе Иосии.

Олигантропия – постоянное уменьшение числа полноправных граждан полиса из-за сохранения архаических социально-экономических реалий. Дословный перевод – «малолюдство».

Олимпиада (конец IV – начало V в.) – восточно-римская аристократка, дочь сенатора Анисия Секунда, жена константинопольского префекта Невридия; после смерти мужа посвящена в диакониссы; духовеная дочь Иоанна Златоуста.

Омфала – в древнегреческой мифологии лидийская царица, у которой три года служил Геракл в наказание за убийство Ифита; Геракла облекли в женскую одежду и заставили заниматься прядением

Оп – в греческой мифологии отец Эвриклеи, старой преданной служанки Одиссея (*см.*).

Ориген (ок. 185–253/254 гг.) – христианский богослов и писатель, ученик Климента Александрийского, глава александрийской катехизической школы; стремился к синтезу христианской доктрины и неоплатонической философии, на основе которого создал собственную оригинальную теологическую систему, осужденную V Вселенским собором 553 г. Автор трактатов «Против Цельса», «О началах» и многих других сочинений.

Орифия – дочь афинского царя Эрихтония (Эристония) (*см.*), канефора (носительница корзин на празднике), похищенная богом северного ветра Бореем, который унес ее во Фракию и женился на ней.

Орфей – в греческой мифологии сын Аполлона и музы Каллиопы, певец и музыкант, покорявший своим искусством людей, богов и природу.

Орфический культ – древнегреческое религиозно-мистическое учение, основание которого приписывается Орфею; сторонники его верили в переселение душ.

Осирис – в древнеегипетской мифологии бог возрождающейся и умирающей природы, воды и растительности, властитель загробного мира.

Остин, Джейн (1775–1817) – английская писательница; автор многочисленных романов.

Павел (начало I в. – 64/67 г.) – апостол; странствующий проповедник христианства, автор 13 посланий, в которых сформулировал, в частности, христианское учение о браке и девственности.

Павел Юлий (1-я половина III в.) – римский юрист; префект претория при императоре Александре Севере.

Павлина (конец IV – начало V в.) – жена Паммахия (*см.*).

Павлина (I в.) – молодая, богатая и весьма знатная римская матрона (*см.*), жена Сенеки, которая совершила попытку самоубийства, чтобы умереть вместе с мужем, осужденным на смертную казнь, но была спасена и добродетельно прожила оставшуюся часть жизни.

Павсаний (II в.) – греческий историк из Малой Азии; автор «Описания Эллады» в десяти книгах.

Паксея (ум. 34) – жена претора Мезии Помпония Лабеона; после самоубийства мужа покончила с собой.

Палес – в римской мифологии пастушеское божество, покровитель коз и овец, день его праздновался 21 апреля.

Палестра (*греч.*) – гимнастическая школа для мальчиков.

Палладий (386–430) – христианский писатель и агиограф; родом из Галлии; епископ Еленополя; долго жил в Египте; друг Иоанна Златоуста; автор «Лавзовой истории», которую называют эпопеей египетского аскетизма.

Палладия (конец IV – начало V в.) – родственница Иоанна Златоуста, рукоположенная им в диакониссы.

Паллий – римская мужская верхняя одежда.

Пальметта – орнаментальный мотив с вытянутыми радиально из волют цветочной чашечки веерообразными лепестками, часто в виде гирлянд; популярен в греческом искусстве VIII–VII вв. до н. э.; позже проник в римское искусство.

Памвон (IV в.) – отшельник, упомянутый в связи с благотворительной деятельностью Мелании Старшей (*см.*).

Паммахий (конец IV – начало V в.) – христианский экзегет и переводчик, принял монашество после смерти своей жены Павлины.

Панафинеи – древнейший аттический праздник в честь для рождения богини Афины Полиады; отмечался в месяце гекатомбеон (июля-август). Восходит к доисторическому времени. Первоначально местный афинский праздник, превратившийся при легендарном царе Тесее (*см.*) в общеаттический (panathĥnaia – всеафинский) праздником. В программу праздника входили шествие к акрополю (главный обряд), жертвоприношение, надевание нового пеплоса (*см.*) на статую богини Афины (*см.*), а также состязания певцов-рапсодов, музыкальные, гимнастические, конные состязания. Так называемые Великие Панафинеи происходили раз в четыре года, в отличие от ежегодных Малых Панафиней, во время которых не совершалось главного обряда. Победители Панафиней награждались венками из веток «священной» оливы и амфорами с маслом.

Пандора («всеми одаренная») – в греческой мифологии первая женщина, сотворенная (по приказу Зевса) Афиной и Гефестом в наказание людям м наделенная достоинствами всех богов. На свадьбу Зевс подарил ей ящик, в который были заключены все людские несчастья, пороки и болезни. Пандора его открыла и выпустила их на волю.

Пандроса – одна из Кекропид (*см.*).

Панкратион – атлетическое соревнование, соединяющее в себе черты борьбы и бокса, в котором разрешены все виды ударов.

Папиниан Эмилий (ок. 146–212) – римский юрист; друг императора Септимия Севера; префект претория и член Совета принцепса; казнен императором Каракаллой в 212 г.

Парентела – родственная группа, состоящая из единокровных родственников и свойственников.

Парис – в греческой мифологии сын Гекубы и царя Трои Приама, был избран Зевсом судьей в споре между богинями Герой, Афиной и Афродитой; похитил Елену и стал виновником Троянской войны. Погиб от отравленной стрелы греческого героя Филоктета.

Парки – римский аналог Мойр (*см.*).

Парос – один из крупных Кикладских островов; богат мрамором.

Партеногенез – форма полового размножения, при котором половые клетки развиваются без оплодотворения. Обычно при партеногенезе рождается потомство одного пола (или только самцы, или только самки).

Парфенон – главный храм древних Афин, посвященный Афине-девственнице, построенный в V в. до н. э.

Парфенос (*греч.*) – девственная.

Пасифая – в греческой мифологии дочь Гелиоса и нимфы Персеиды, супруга критского царя Миноса, сестра волшебницы Кирки, мать Ариадны и Федры. В результате противоестественного влечения к белому быку (внушенного ей богами) родила Минотавра – чудовище с телом человека и головой быка, которого ее муж Минос заключил в лабиринт. Миф отобразил древнейшие тотемические верования, восходящие к почитанию животных – родоначальников племен.

Пахомий (292–348) – основатель киновитного монашества; создал ряд монастырей и написал для них «Устав», ставший чрезвычайно популярным на Востоке. Его сеста Мария была настоятельницей одного из основанного им на берегах Нила монастырей.

Пеан – хвалебная песнь Аполлону; исполнялась в сопровождении кифары чаще мужским, но иногда и женским хором. Название ее происходит от прозвища Аполлона – «Пеан» («помощник в беде»).

Пейто – в греческой мифологии богиня искусства убеждения, спутница Афродиты и Гермеса, считалась также одной из харит.

Пелагий (ум. 418) – ересеарх, основатель пелагианства, согласно которому человек не подавлен первородным грехом, а обладает свободой развиваться и совершенствоваться; для Спасения человечеству не нужна божественная благодать, человек может его достигнуть и собственными силами.

Пелагия (ум. 461) – антиохийская блудница, принявшая христианство и кончившая жизнь монахиней.

Пеласги – догреческое население материковой Греции, Эгейского архипелага и западного побережья Малой Азии.

Пелика – античный сосуд, разновидность амфоры, имеющий (в отличие от последней) тулово, раздутое книзу. По хозяйственной функции аналогична амфоре.

Пелопид (410–364 до н. э.) – древнегреческий политический деятель и полководец

Пенелопа – в греческой мифологии дочь спартанца Икария и нимфы Перебеи, супруга Одиссея; символ верной жены.

Пентадия (конец IV – начало V в.) – константинопольская диаконисса, проповедница и последовательница Иоанна Златоуста.

Пентакосиомедимны – в древних Афинах первая цензовая группа гражданского населения по реформе Солона (594/593 г. до н. э.). В неё входили наиболее состоятельные граждане с годовым доходом в 500 медимнов зерна, вина или масла. Пентаксиомедимны могли избираться на высшие должности (архонта, стратега, казначея); несли ряд обязанностей (литургий). Как цензовая группа существовали до IV в. до н. э.

Пенфей – в греческой мифологии фиванский царь, сын Эхиона и Агавы, дочери Кадма. Пытался запретить женщинам чествовать Диониса, за что был растерзан вакханками, среди которых была его мать.

Пенфесилея – в греческой мифологии царица амазонок, дочь бога Ареса и Отреры, во время Троянской войны пала в поединке с Ахиллом.

Пеплос – греческая женская одежда, обычно из шерсти, заколотая на плечах, справа открытая, с поясом или без него.

Пеплофория – процессия на празднике в честь Афины, во время которой в дар богине преподносился пеплос, символ афинского единства.

Перикл (ок. 495–429 гг. до н. э.) – афинский государственный деятель; из рода Алкмеонидов; лидер демократической партии.

Перпетуя, Вибия (ум. 203) – одна из первых христианок, дочь богатого карфагенянина, тайно от семьи приняла крещение; приняла мученическую смерть.

Персефона – в греческой мифологии богини плодородия и царства мертвых; дочь Деметры, похищенная Аидом; по решению Зевса полгода проводит на земле с матерью, полгода в подземном царстве с мужем. *см.* Кора.

Персида (Новый Завет) – одна из первых христианок римской церкви, которую апостол Павел назвал «возлюбленной», поскольку она «много потрудилась о Господе», один из адресатов его Послания.

Петр – прозвище, данное Иисусом Симону, сыну Ионы, главному из двенадцати апостолов; ему приписывают апокрифические «Откровения».

Пиксида (*греч.*) – косметическая баночка или коробочка с крышкой для хранения белил, румян, сурмил или притираний.

Пиниан, Валерий Север (ум. 431) – двоюродный брат Мелании Младшей (*см.*), которого насильно женили на ней и который вместе с ней принял решение жить непорочно в браке.

Пирра – в греческой мифологии дочь Эпиметея и Пандоры, жена Девкалиона, сына Прометея, пережившая вместе с ним всемирный потоп.

Пиррихий (*греч.*) – воинственный танец.

Писа – город в Элиде на р. Алфей.

Писистрат (ок. 600–527 гг. до н. э.) – афинский тиран, правивший с перерывами с 561 по 527 гг., превратил Афины в культурный центр Греции.

Пифагор (ок. 540–500 гг. до н. э.) – греческий философ, математик, основатель учения, которое имело целью нравственное обиовление и очищение от религиозных воззрений.

Пифия – жрица-прорицательница Дельфийского оракула при храме Аполлона в Дельфах.

Платон (428–347 гг. до н. э.) – великий древнегреческий философ; ученик Сократа; учитель Аристотеля. Автор многочисленных философских диалогов. Его философия, основанная на сократовской диалектике, увенчивается теорией «идей»: истина, главный объект изучения, заключена не в преходящих явлениях, но в вечных сущностях («идеях»), высшая из которых – идея блага. Основал в Афинах собственную философскую школу – Академию.

Плерома («полнота») – в гностической мысли некая сущность либо множественное единство духовных сущностей, образующих некую целостность; «море блеска и света, как седалище божества, откуда истекает все доброе».

Плиний Младший (61–113) – племянник и приемный сын Плиняи Старшего; римский писатель, оратор, адвокат и государственный деятель (консул и императорский легат в Вифинии); друг императора Траяна (*см.*).

Плинтерида – участница Плинтерий, которой доверяли стирать пеплос священной статуи Афины Полиады.

Плинтерии – священнодействие, отмечавшееся в Афинах, начиная с 19 июня. При этом архаическая деревянная статуя Афины Полиады закутывалась в покрывала и скрывалась от взора народа. Роду Праксиэргидов поручалось совершать таинственные обряды в честь богини, состоявшие в обмывании идола и его одежды (пеплоса). 25 июня объявлялся всенародный траур, и было запрещено заниматься делами.

Плинтерион – в ряде греческих полисов месяц, когда праздновались плинтерии (праздник омовения священных статуй); соответствовал маю – июню.

Плутарх (ок. 46 – после 119 г. н. э.) – древнегреческий писатель-моралист; автор «Биографий» и «Моралий».

Плутон – в греческой мифологии владыка несметных богатств подземного царства; отождествлялся с владыкой царства мертвых Аидом, супругом Персефоны.

Пникс – холм в Афинах, на котором проходило Народное собрание.

Полиада – одно из имен Афины, означает «хранительница города».

Полией – одно из имен Зевса, означает «хранитель города».

Поликарп Смирнский (ок. 70 – ок. 155 г. н. э.) – ученик ап. Иоанна; епископ Смирны; претерпел мученическую смерть.

Поликсена – в греческой мифологии дочь Приама и Гекубы, принесенная в жертву на могиле Ахилла.

Полиник – в греческой мифологии сын фиванского царя Эдипа и Иокасты, брат Этеокла и Антигоны; изгнанный из родного города Этеоклом, организовал поход Семерых против Фив. Погиб в единоборстве со своим братом.

Помона – в римской мифологии богиня плодов и фруктовых деревьев, супруга Вертумна; изображается с плодами и с садовым ножом.

Помпоний (конец II – начало III в.) – карфагенский диакон.

Помпоний Лабеон (ум. 34) – претор Мезии при императоре Тиберии, был обвинен в дурном управлении провинцией и других преступлениях и покончил с собой.

Помпоний Секст (середина II в.) – римский юрист; автор сочинения по истории римского права, отрывки из которого сохранились в «Дигестах».

Порсенна (конец IV в. до н. э.) – легендарный царь этрусского города Клузий, ведший войну с Римом. Пораженный смелостью таких римлян, как Клолия и Муций Сцевола, предложил Риму достойные условия мира и увел свои войска.

Порфирий (ок. 233 – ок. 300) – философ-неоплатоник, ученик и биограф Платина; автор «Введения», посвещенного учению Аристотеля о категориях.

Порция – дочь младшего Порция Катона, супруга Брута, совершившая самоубийство, когда ее муж покончил с собой после поражения при Филиппах.

Посейдон – в греческой мифологии сын Крона и Реи, повелитель морей.

Потир – церковная чаша, из которой православные причащаются тела и крови Христа, литургический сосуд для освящения вина.

Презумпция (юрид.) – признание факта юридически достоверным, пока не будет доказано обратное.

Пренесте – город в Лации (Италия), ныне Палестрина.

Пресвитер («старший») – в раннем христианстве церковный деятель, помогавший епископу и замещавший его в церковной службе и должности.

Прет – в греческой мифологии царь Тиринфа, муж Сфенебеи. Гостеприимно принял героя Беллорофонта, но Сфенебея, любовь которой Беллерофонт отверг, обвинила того в покушении на ее честь. Поверив жене, но не желая нарушать законы гостеприимства, Прет направил Беллерофонта к своему тестю, царю Ликии Иобату, вручив ему письмо с приказом погубить его.

Претиды – дочери тиринфского царя Прета (*см.*) Лисиппа, Ифиноя и Ифианасса.

Приам – в греческойц мифологии сын Лаомедонта, последний царь Трои, убитый Неоптолемом у домашнего алтаря Зевса.

Прискилла (Новый Завет) – жена Акилы (*см.*) и помощница ап. Павла.

Присциллиан (2-я половина IV в.) – епископ г. Авила (Испания); основатель секты, проповедовавшей манихейский дуализм и аскетизм. Осужден Трирским собором 385–386 гг. и казнен императором Магном Максимом.

Присциллианиты – последователи Присциллиана; среди них было много знатных женщин из южной Галлии и Испании.

Притан – высшие должностные лица Афинского государства, избиравшиеся членами афинского совета (булевтерия) сроком на один месяц.

Пританей – местопребывания пританов.

Проб, Марк Валерий (ум. после 56 н. э.) – римский филолог из Берита (Бейрута); издатель и комментатор латинских литературных текстов.

Прозерпина – в римской мифологии богиня подземного царства (*см.* Персефона)

Прокл Константинопольский (404–446) – епископ Константинополя в 434–446 гг.; противник Нестория.

Прокла (конец IV – начало V в.) – константинопольская диаконниса, причисленная к лику святых; сторонница Иоанна Златоуста.

Проксен – в Древней Греции гражданин полиса, оказывавший по личной инициативе или по поручению своего полиса гостеприимство и помощь послам или гражданам другого полиса и пользовавшийся за это в чужом городе рядом привилегий.

Прокул, Лициний (середина I в.) – римский юрист, создатель собственной правовой школы (прокулианцы), настаивавшей на необходимости эмпирических каузальных исследований.

Прометей – в греческой мифологии сын титана Иапета и океаниды Климены; похитил у Зевса огонь и принес его людям; научил их разным ремеслам. В наказание был прикован к скале в Колхиде, и орел каждый день пожирал его печень. Освобожден Гераклом.

Прорса – в римской мифологии помощница богины Карменты.

Протей – в греческой мифологии морское божество, сын Посейдона; обладал пророческим даром, мог принимать любой облик.

Пруденций Аврелий Публий Климент (348 – после 405 гг. н. э.) – латинский христианский поэт.

Психея – в греческой мифологии олицетворение души, дыхания (в виде бабочки).

Пудицития – в римской мифологии богиня целомудрия и супружеской верности.

Пульхерия Эмилия Августа (398–450) – дочь византийского императора Аркадия, старшая сестра императора Феодосия II Младшего, соправительница и наставница его, с 450 – жена императора Маркиана, защитница православного вероучения от ересей, при ее участии был созван в 451 г. Халкедонский собор.

Пунические войны (264–241, 218–201, 149–146 гг. до н. э.) – войны между Римом и Карфагеном.

Радегунда (ок. 520–587) – дочь Бертара, короля Тюрингии; жена франкского короля Хлотаря I (*см.*); в 553 постриглась в монахини.

Рахава (Ветхий Завет) – блудница в Иерихоне; приютила и спасла двух проникших в Иерихон израильских лазутчика, за что израильтяне пощадили ее после взятия города.

Рахиль (Ветхий Завет) – дочь Лавана, любимая жена Иакова; мать Иосифа Прекрасного и Вениамина.

Ревекка (Ветхий Завет) – жена Исаака, мать Исава и Иакова; почиталась как прародительница народа Израиля.

Ревокат (?–203) – (*лат.*: отозванный) – мученик, принявший мученическую смерть вместе с Перпетуей за веру

Регия – царский дворец в Риме на римском Форуме на северном склоне Палатинского холма, рядом с храмом Весты.

Рем – по древнеримскому преданию брат первого римского царя Ромула, вместе с ним основавший Рим и впоследствии им убитый.

Рея – в греческой мифологии дочь Урана и Геи, супруга и сестра Крона, мать олимпийских богов.

Рея Сильвия – мать Ромула и Рема. По одной версии, приближавшей основание Рима к прибытию в Италию Энея, была его дочерью или внучкой; по другой, более распространенной, – дочерью царя Альбы-Лонги Нумитора (отсюда вторая часть имени Реи Сильвии – от *silvus*, «лесовик» – прозвище или родовое имя всех царей Альбы-Лонги), изгнанного своим захватившим власть братом Амулием.

Рода (Новый Завет) служанка в доме Марии, матери Марка, в Иерусалиме; первая услышала, как в дверь постучался ап. Петр после чудесного спасения из темницы.

Ромул (753–716 гг. до н. э.) – легендарный основатель и первый царь Рима, сын Реи Сильвии и Марса.

Румина – древнеримская богиня кормления младенцев. Священным деревом Румины была *смоковница*, плод которой по форме был похож на грудь женщины. В отличие от других культов, поклонение Румине за несколько столетий не претерпело практически никаких изменений.

Руссель Раймон (1877–1933) – французский писатель-модернист, поэт и драматург.

Руссо, Жан Жак (1712–1778) – французский философ-просветитель, писатель, композитор.

Рутилий Намациан (1-я половина V в.) – римский аристократ; поэт, писатель и государственный деятель; префект Рима.

Руфин Аквилейский (ок. 345–410) – латинский христианский писатель; оригенист; автор многочисленных переводов на латинский язык греческих богословских сочинений.

Руфь Моавитянка (Ветхий Завет) – героиня библейской Книги Руфь; жена вифлиемского землевладельца Вооза; ее сын Овида дедом царя Давида.

Сабазий – фригийское божество, отождествляемое греками с Дионисом-Загреем, сыном Зевса-Змея и Персефоны. Культ Сабазия распространился в Греции в V в. до н. э., а позже в Риме, где он слился с культом Юпитера.

Сабин Мазурий (1-я половина I в.) – римский юрист, ученик Капитона; глава правовой школы сабинианцев; автор трех книг по гражданскому праву.

Сабиния (V в.) – тетка Иоанна Златоуста, диаконисса, разделившая его ссылку.

Сад Гесперид – в греческой мифологии нимфы Геспериды (дочери Ночи) жили на краю мира у берегов реки Океан и охраняли сад с золотыми яблоками вечной молодости.

Салии – двенадцать членов одной из древних жреческих коллегий в Риме; исполняли воинственные ритуалы в честь ряда богов, в том числе Марса.

Саломея (Новый Завет) – (1) персонаж Евангелия от Марка; женщина, умастившая вместе с Марией Магдалиной и Марией, матерью Иакова Младшего, тело Иисуса, снятое с креста; (2) персонаж Протоевангелия Иакова; женщина, не поверившая повивальной бабке, рассказавшей ей о непорочном рождении Девой Марией младенца Иисуса.

Самсон (Ветхий Завет) – израильский богатырь эпохи Судей, назарей, совершивший ряд подвигов в борьбе с филистимлянами; вследствие нарушения обета (не стричь волосы) лишился своей силы.

Сапфо Митиленская (630–572 гг. до н. э.) – древнегреческая лирическая поэтесса с о. Лесбос, первая в истории литературы воспевшая чувственную любовь между женщинами.

Сара (Ветхий Завет) – жена Авраама, мать Исаака, от нее же «произошли все народы».

Сатиры – в греческой мифологии лесные божества, демоны плодородия, составляющие свиту бога Диониса. Мифы изображают их похотливыми, полупьяными, вместе с нимфами бродящими по лесам и устраивающими весёлые хороводы.

Сатур (ум. 203) – карфагенский христианин, принявший мученическую смерть за веру вместе с Перпетуей 7 марта 203 г.

Сатурнин (ум. 203) – карфагенский христианин, принявший мученическую смерть за веру вместе с Перпетуей.

Сатурналии – древнеримские ежегодные празднества в честь Сатурна, справлялись после уборки урожая во время зимнего солнцестояния. Сопровождались карнавалом, во время которого рабы «уравнивались» с господами и даже обслуживались ими, бедным гражданам раздавались деньги. Ритуал сатурналий – обычай делать друг другу подарки – сохранился в обрядах христианского праздника рождества.

Светоний Транквилл, Гай (75–160) – римский писатель, автор биографий двенадцати императоров, от Цезаря до Домициана.

Священная война (355–346 гг. до н. э.) – война коалиции греческих городов во главе с Фивами против Фокиды и ее союзников Афин и Спарты; вызвана святотатственным захватом фокидянами пограничного участка, принадлежавшего дельфийскому храму Аполлона.

Северы – династия римских императоров в 193–235. К С. принадлежали: Септимий Север (правил в 193–211), Каракалла (в 211–217), Гета (в 211–212), Элагабал (Гелиогабал) (в 218–222), Александр Север (в 222–235). С. создали военно-бюрократическую монархию, защищавшую интересы широких кругов рабовладельцев. Политика Северов (за исключением Александра Севера) носила антисенатский характер.

Секстия (ум. 34) – жена Мамерка Скавра (из знатного рода Эмилиев), который был обвинен был в злых умыслах против императора Тиберия и стремлении к личному возвышению. Покончила с собой, дабы придать духу любимому мужу.

Секундул (ум. 203) – карфагенский христианин, принявший мученическую смерть вместе с Перпетуей за веру.

Семела – в греческой мифологии фиванская царевна, дочь Кадма и Гармонии, возлюбленная Зевса, зачавшая от него Диониса. Ревнивая Гера уговорила ее просить Зевса явиться ей во всем его величии. Зевс был вынужден явиться к ней в сверкании молний, которые ее испепелили, тогда Зевс доносил Диониса в своем бедре.

Семеро против Фив – в греческой мифологии поход семи героев против Фив, вызванный раздором между сыновьями Эдипа Этеоклом и Полиником.

Семирамида (Шаммурамат) – царица Ассирии, жена царя Шамшиада V, по преданию, основала Вавилон

Сен-Симон, Луи де Рувруа, герцог (1675–1755) – французский писатель; автор знаменитых «Мемуаров» о дворе Людовика XIV.

Сенека Луций Анней (4 г. до н. э. – 65 г. н. э.) – римский философ, писатель, политический и государственный деятель. Воспитатель императора Нерона. Обвиненный в соучастии в заговоре против Нерона, покончил с собой. Основные принципы этических взглядов – снисхождение к человеческим слабостям, терпимость, подчинение воле божества. Взгляды Сенеки часто рассматривают как один из идейных источников христианства.

Септимий Север (146–211) – римский император в 193–211 гг., основатель династии Северов.

Сепфора (Ветхий Завет) – дочь Рагуила, жена Моисея, мать Гирсама и Елиезера.

Сервий Авкт (ок. 400 г.) – римский грамматик, составивший комментарии к сочинениям Вергилия.

Сервий Сульпиций Руф (ум. 43 г. до н. э.) – знаменитый римский юрист и политический деятель, современник и друг Цицерона, по философским взглядам – диалектик. Автор 180 сочинений. Консул 51 г. до н. э.

Сервий Туллий (VI в. до н. э.) – царь Древнего Рима 578–534 гг до н. э.

Серторий Квинт (123–72 гг. до н. э.) – римский полководец и государственный деятель; один из лидеров популяров; Погиб в результате заговора.

Сесострис – греческое имя Рамзеса II (1300–1230 гг. до н. э.), египетского фараона.

Сеян Луций Элий (ок. 20 г. до н. э. – 31 г. н. э.) – сын Луция Сея Страбона; всесильный временщик при императоре Тиберии; префект преторианской гвардии. Составил заговор против императора, но был разоблачен и казнен.

Сивиллины книги – свод предсказаний, составленный сивиллой (*см.*) из г. Кумы. При легендарных римских царях Тарквинии Гордом или Тарквинии Приске (VII–VI вв. до н. э.) эти сборники попали в Рим, хранились в каменном ящике в храме Юпитера на Капитолии, в 83 до н. э. погибли при пожаре. Вновь составленные книги находились в храме Аполлона на Палатинском холме, в 405 г. были сожжены по приказу Стилихона (фактического правителя Западной римской империи). Сохранившиеся 12 Сивилли-

ных книг относятся ко II в. до н. э. – II в. н. э. и являются источником по истории иудейской и христианских религий.

Сивиллы – легендарные прорицательницы, упоминаемые античными авторами. Наиболее известна сивилла из г. Кумы (Италия), по преданию собравшая свои предсказания в сборники прорицаний (т. н. Сивиллины книги (*см.*).

Сильван – в римской мифологии бог-покровитель лесов и всей связанной с ними жизни, родственник Фавна.

Симон Волхв (Маг) (I в.) – родом из Самарии; противник ап. Петра; считается родоначальником гностических ересей.

Симеон Столпник Старший (ум. 459) – христианский аскет в Сирии; убедил императрицу Евдокия (вдову Феодосия II Младшего) оставить монофизитство и вернуться в православие. Положил начало новому виду подвижничества: «столпничеству». Построив столп в несколько метров высоты, он поселился на нем и этим лишил себя возможности отдыхать. Стоя днем и ночью, как свеча, он, согласно легенде, непрерывно молился.

Симефа – несчастная возлюбленная, героиня идиллии Феокрита «Чародейки».

Симонид Аморгсский (556–468 гг. до н. э.) – греческий поэт с о. Кеос.

Симпозиум – групповое времяпрепровождение мужчин, сопровождавшееся совместным распитием вина с водой, пением песен, разговорами.

Симха Тора – (досл. с иврита: радость Торы) – еврейский праздник радости и хвалы Богу за Тору (празднуется 13 октября).

Синтихия (Новый Завет) – христианка из Филипп; упомянута в Послании апостола Павла Филиппийцам как участница ссоры с Еводией.

Сириций (ум. 399) – римский епископ в 384–399 гг., автор послания епископу Гимерию, признаваемое древнейшей из папских «декреталий», один из отцов римской литургии.

Скавр Мамерк Эмилий (1-я половина I в.) – выдающийся оратор и трагический поэт. Покончил с собой в 34 г., обвиненный в оскорблении величества за несколько стихов из трагедии «Атрей», которые были истолкованы как намек на Тиберия. К самоубийству его подтолкнула и покончила с собой вместе с ним его жена, Секстия (*см.*).

Скифос (*греч.*) – род чаши, заимствованный греками у скифов с ручками, примкнутыми горизонтально к верхнему краю сосуда для вина.

Сократ (470–399 гг. до н. э.) – великий греческий философ, один из родоначальников диалектики; покончил собой по приговору афинского суда.

Солимы – в древнегреческой мифологии воинственное племя, жившее на севере Ликии. Были побеждены Беллерофонтом.

Соломон (X в. до н. э.) – царь Израильско-Иудейского царства в 965–926 гг. до н. э., младший сын царя Давида и Вирсавии; значительно увеличивший территорию своего царства и его богатства; известен своей мудростью.

Соломония – мать семи великомучеников Маккавеев (*см.*).

Солон (ок. 640–560 гг. до н. э.) – древнегреческий политический деятель и социальный реформатор в Афинах.

Соран Эфесский (98–138) – греческий врач, практиковавший в Риме; представитель методической медицинской школы, основанной Асклепиадом. Его сочинения были основными пособиями по акушерству, гинекологии и педиатрии до XVIII в.

Сотейра («спасительница») – прозвище многих богинь, к которым обращались как к защитницам от опасности.

Стамнос (*греч.*) – род чаши с ручками по бокам, с широким горлом, сужившийся к днищу, часто расписной.

Стентон, Элизабет Кэди (1815–1902) – одна из ведущих американских феминисток, организаторша первого съезда борьбы за права женщин в Сенека-Фоулз 1848, соавтор «Декларации чувств».

Стефан (I в.) – один из первых семи диаконов, поставленных апостолами; первый мученик, пострадавший за веру (забитый камнями за свои проповеди в Иерусалиме); агат с красными вкраплениями называют в связи с этим «стефановым камнем».

Стилихон Флавий (ум. 408) – вандал; римский полководец; фактический правитель Западной Римской империи при императоре Гонории (395–423); убит по его приказу.

Стола – древнеримский вид женской одежды, верхняя туника без рукавов, надевавшаяся на исподнюю рубаху-тунику.

Суккот – (с *иврита*: Сукка – шатер) один из 3 главных еврейских праздников; еврейский праздник, напоминающий о 40-летнем блуждании народа по пустыне, празднуется 7 дней, прославялет изобилие природы.

Суппликации – молитвы о здравии, возможно сопровождавшихся подношениями).

Сусанна (Ветхий Завет) – целомудренная израильтянка, отвергнувшая домогательства двух старейшин, которые обвинили ее в прелюбодеянии и добились для нее смертного приговора; пророк Даниил доказал ее невиновность.

Сусанна (Новый Завет) – одна из последовательниц Иисуса. Упомянута как одна из женщин, исцеленных Иисусом «от злых духов и болезней», за что она отблагодарила его «своим имением».

Сципион Африканский (Публий Корнелий Сципион Эмилиан Младший) (185–129 гг. до н. э.) – римский полководец и государственный деятель; победитель Карфагена в Третьей Пунической войне; поклонник и пропагандист греческого языка и культуры.

Тавифа (Новый Завет) – христианка из Иоппии, воскрешенная ап. Петром.

Танаквила – жена пятого римского царя Тарквиния Приска, властолюбивая и умная женщина, адресат од Ювенала.

Тацит Публий Корнелий (ок. 55 – ок. 120 г.) – один из величайших историков Древнего Рима; автор «Анналов» и «Истории».

Телебои – в греческой мифологии племя, жившее в Акарнании (запад Средней Греции).

Телемах – в греческой мифологии сын Одиссея и Пенелопы, помогший отцу избавиться от назойливых женихов Пенелопы.

Телий, Телия («совершенный», «совершенная») – эпитет Зевса и Геры.

Теллус – в римской мифологии богиня земли и ее производительных сил.

Теренция (I в. до н. э.) – жена Цицерона, с которой он скандально развелся.

Теренция Флавола (конец II – начало III в.) – весталка при Септимии Севере.

Теренция (III–II вв до н. э.) – жена римского полководца Луция Эмилия Павла.

Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс (ок. 160 – после 220) – раннехристианский писатель и богослов; автор многочисленных сочинений. В конце жизни сблизился с монтнистами.

Терций — карфагенский диакон начала III в.

Тесей — в греческой мифологии герой, царь Афин; победитель Минотавра; участниц войн с амазонками и похода аргонавтов.

Теэтет (ок. 410–368 гг. до н. э.) – афинский математик; ученик Платона, который упомянул его в одноименном диалоге. Исследовал несоразмерные отрезки, открыл декаэдр и другие геометрические фигуры.

Тимоклея – героиня сочинения Плутарха, добродетельная мать из Фив. Умертвила насильника из отряда Александра Македонского, надругавшегося над ней, но Александр, распознав величие духа этой матери, явившейся к нему со всеми своими детьми, даровал ей свободу

Тимомах (середина VIII в. до н. э.) – спартанец, герой завоевания Амикл.

Тимофей (Новый Завет) – ученик и сподвижник ап. Павла; адресат его Послания к Тимофею.

Тирс — кедровый посох вакханок, обвитый плющом и виноградными листьями.

Тит (Новый Завет) – грек-язычник, которого ап. Павел обратил в христианство; адрсат Послания к Титу.

Тит Флавий Веспасиан (39–81) – сын императора Веспасиана; римский император в 79–81 гг.

Тит Ливий (59 до н. э. – 17 г.) – римский историк, главное сочинение «Римская история от основания города».

Титаны – в греческой мифологии дети Урана и Геи, боги, побежденные олимпийскими богами и низвергнутые ими в Тартар. В поздних мифах отождествляются с Гигантами.

Траян Марк Ульпий (53–117) – римский император в 98–117 гг., получивший прозвище Optimus («лучший»); прославился как мудрый правитель; покровительствовал наукам и искусствам.

Триба – объединение родов.

Трифена (Новый Завет) – одна из первых христианок Римской церкви, один из адресатов Послания Павла к Римлянам.

Трифонин Клавдий (II в.) – римский юрист; член Совета принцепса при императоре Септимии Севере; ученик Квинта Муция Сцеволы.

Трифоса (Новый Завет) – одна из первых христианок Римской церкви, один из адресатов Послания Павла к Римлянам.

Троил – в греческой мифологии сын Приама и Гекубы, убитый Ахиллом во время Троянской войны.

Туллия (76 до н. э. – ?) – дочь Цицерона, вошедшая в историю благодаря экстравагантному для своего времени поступку: будучи беременной, она развелась с мужем.

Узуфрукт – в римском праве право пожизненного пользования чужой вещью и доходами от нее с условием сохранения ее целостности и хозяйственного назначения.

Узуфруктуарий – в римском праве лицо, получающее право узуфрукта (*см.*).

Ульпиан Домиций (170–228) – римский юрист-стоик; префект претория с 222 г. Считал, что рабство противоречит природе вещей.

Уран – в греческой мифологии бог неба, супруг Геи, отец титанов, циклопов и сторуких исполинов (гекатонхейров).

Урия (Ветхий Завет) – благочестивый хетт-наемник в войске царя Давида, который отправил его на верную смерть, чтобы взять жены его жену Вирсавию.

Ушас – в древнеиндийской мифологии божество утренней зари.

Фабий Максим Кунктатор Квинт – (275–203 гг. до н. э.) – древнеримский полководец и государственный деятель, диктатор, консул

Фавиола (ум. 399) – римская христианка, основавшая госпиталь в Риме и приют в Порто Романо.

Фавн – в римской мифологии бог лесов, полей, пастбищ и животных.

Фавна – в римской мифологии женский аналог Фавна, считавшаяся его дочерью; известна как Бона Деа.

Фалес (VI в. до н. э.) – первый греческий философ и математик из Милета.

Фамарь (Ветхий Завет) – невестка Иуды, перед которым она предстала переодетой в блудницу; затем жена Иуды.

Фанния (I в.) – римская патрицианка, дочь Тразеи Пета и Аррии, жена поборника свободы Гельвидия Приска, которого она дважды сопровождала в ссылку при Нероне.

Фасции – в Древнем Риме пучки прутьев, перевязанные ремнями, с воткнутыми в них топориками (секирами). Атрибут власти царей, потом – высших магистратов.

Феаки – в греческой мифологии народ мореплавателей, обитавший на острове Схерия (отождествлялся позднее с о. Керкира).

Феано (VI в. до н. э.) – вначале ученица, затем жена Пифагора, получила хорошую подготовку в области фитотерапии, общей фармакологии, терапии,

со временем создала свою школу для обучения женщин медицине, имела 17 учениц.

Феб – одно из имен Аполлона.

Федра – в греческой мифологии дочь критского царя Миноса и Пасифаи, внучка бога солнца Гелиоса, сестра Ариадны, вторая жена Тесея, влюбившаяся в его пасынка Ипполита и ставшая виновницей его смерти.

Фекла – (1) ученица апостола Павла, родом из Иконии; как христианка отдана была на растерзание зверям в цирке, но они не коснулись ее, причислена к мученицам, упомянута в Деяниях Апостолов (2) героиня грекоязычного апокрифа «Деяния Павла и Феклы» с ведущим мотивом: «страсть отказа от страсти» (отказ от брачного сожительства).

Фелицита (ум. 203)– рабыня Перпетуи (*см.*), вместе с ней пострадавшая за свои христианские убеждения в Карфагене в 202–203 гг. и причисленная к христианским мученицам.

Фемида — в греческой мифологии богиня правосудия, дочь Урана и Геи, титанида, вторая жена Зевса, мать Ор (богинь времен года) и Мойр (божеств человеческой судьбы)..

Феодорит Киррский (ок. 393 – ок. 453 гг.) – епископ, блаженный. Авторитетный богослов, церковный деятель, толкователь библейского текста, представитель антиохийской школы. Кроме толкований Библии, написал «Историю Церкви», «Лечение языческих недугов», догматико-полемические диалоги и памфлеты.

Феодосий I Великий (346–395) – римский император в 379–395 гг., утвердивший господство ортодоксального христианства и запретивший язычество и Олимпийские игры. Объединил Восточную и Западную части Римской империи.

Феокрит (конец IV в. – 250 г. до н. э.) – эллинистический поэт, родом из Сиракуз, писавший пасторали и стихи о любовном томлении.

Ферахма – в греческой мифологии одна из менад.

Фесмофория – исключительно женский праздник в Древней Греции в честь Деметры и Коры, отмечавшийся в первой половине октября. На ежегодный древнегреческий праздник Фесмофория в честь богини Деметры допускались только женщины. В течение трех дней отмечалось возвращение Коры в Подземный мир. На этом празднике посвященные пили священный ячменный напиток и ели священные пирожные. Одним из мотивов Фесмофории было возведение преграды на пути нарушителей священных законов и обидчиков женщин. Жрицы зачитывали список нарушителей перед дверями храмов разных богинь, особенно перед храмами Деметры и Артемиды. Считалось, что проклятый таким образом человек не доживет и до конца года.

Феста словарь – извлечения из толкового словаря «О значении слов» Веррия Флакка, сделанные грамматиком и антикваром II в.. Секстом Помпеем Фестом. Целью энциклопедии Веррия Флакка было объяснить римлянам редкие, трудные для понимания, устаревшие, но сохранившиеся в латинском языке понятия. Словарь сохранился благодаря выпискам Павла Диакона, жившего в VIII в.

Фетесса – дочь фета.

Фетида – морская богиня, одна из нереид, мать Ахилла.

Феты – (*греч.* thetes), в древних Афинах по реформе Солона четвёртая (после пентакосиомедимнов, всадников, зевгитов), низшая цензовая группа гражданского населения. В неё входили граждане с годовым доходом с земли меньше 200 медимнов (1 медимн «от 41 до 52 л зерна): мелкие землевладельцы, арендаторы, батраки, подёнщики, городская беднота. От налогов Ф. были освобождены. В армии служили легковооружёнными воинами, матросами, гребцами, несли нестроевую службу. Обладали правом участия в народном собрании и суде присяжных.

Фиады («неистовые») – вакханки из Аттики.

Фии – древнегреческое шествие в честь Диониса, участники которого были увенчаны плющом и держали в руках тирсы (кедровые посохи, обвитые плющом и виноградными листьями – символы Диониса)

Фива (Новый Завет) – диаконисса церкви Кенхрейской.

Фидуциарная система (*лат.* fiduciarius, от fiducia – доверие) – система, основанная на доверии.

Филаиды – афинский род, ведший свое легендарное происхождение от Филея, сына Аякса. Поддерживали «лучших» и богатых в Афинах, соперничали с Алкмеонидами, поддерживавшими демократию

Филиация – от [*лат.* filialis – сыновний] – юрид:. связь, преемственность, развитие

Филипп Благовестник (Новый Завет) – один из семи первых дьяконов Иерусалимской церкви, имевший 4 дочерей-пророчиц, в доме которого останавливался ап. Павел.

Филолог (Новый Завет) – римский христианин, к которому обращается с приветствиями ап. Павел.

Филомена – пророчица II в., чье учение собрано в «Книге Откровений».

Филон Александрийский (21 г. до н. э. – 49 г.) – иудейско-эллинистический философ.

Филоноя – в греческой мифологии дочь ликийского царя Иобата, отданная им в жены Беллерофонту, мать Гипполоха, Исандра и Лаодамии.

Фирмий (V в.) – собеседник Блаженного Августина (354–430), епископа Гиппонского, адресат двух его писем.

Фиска – в греческой мифологии возлюбленная Диониса из Орфии, мать Наркея – знаменитого воина, который организовал культ Диониса в Элиде.

Фия – в греческой мифологии возлюбленная Аполлона, мать Дельфа; первой устроила на Парнасе празднества в честь Диониса – Фии.

Фламин – в Древнем Риме жрец определенного божества, всего их было 15 (три великих и двенадцать младших).

Фламиника – в Древнем Риме жена фламина.

Флацилла Элия (ум. 386 г.) – первая жена императора Феодосия I Великого.

Флора – в римской мифологии богиня цветов, юности и весеннего цветения. В честь Ф. праздновались Флоралии, во время которых происходили игры, принимавшие иногда разнузданный характер.

Фордицидии – праздник в честь богини Теллус, праздновавшиеся15 апреля.

Фортуна Мулиебрис – в римской мифологии богиня, покровительствовавшая удаче женщин.

Форум – рыночная площадь древнего Рима, во время Республики – центр государственной жизни, а также название территории, где действовала особая юрисдикция.

Фотий (820–891) – константинопольский патриарх в 857–866 гг., ведший борьбу с римскими папами, послужившую началом разделения церквей. Составил «Извлечение» из 280 греческих авторов.

Фратрия (*греч.*) – при родовом строе союз родов; в греческих полисах – объединение граждан с единым культом.

Фрейд, Зигмунд (1856–1939) – австрийский невропатолог, психиатр, психолог, основоположник психоанализа.

Фукидид (ок 460–400 гг. до н. э.) – древнегреческий историк; атор «Истори Пелопоннесской войны».

Фурина – древнеримская богиня, имевшая в Риме посвященную ей рощу.

Фуриналии – праздники в честь богини Фурины

Халоя – земледельческий праздник молотьбы в честь Деметры, Персефоны и Диониса. Носил мистериальный характер и справлялся только женщинами. Участницы говорили друг другу скабрезности, показывали изображение женских и мужских половых органов; таинство сопровождалось насмешками, шутками; на праздничный стол подавали вино и жертвенные пирожки, выпеченные в форме срамных частей тела.

Харикло – нимфа, мать прорицателя Тиресия.

Харитон (I–II вв.) – греческий писатель родом из Афродисия в Карии; автор любовного романа «Херей и Каллироя».

Хариты – три богини красоты и изящества, олицетворение женской прелести; в римской мифологии им соответствуют Грации.

Хатор – в древнеегипетской мифологии богиня неба и плодородия, любви и веселья.

Хильдегарда Бингенская (1098–1179) – знаменитая основательница женской мистики, пророчица, просветительница XII в., автор книги «О делах Божьих» и «Писем Хильдегарды Бингенской», насчитывающей более двухсот посланий.

Химера – в греческой мифологии чудовище, рожденное Эхидной и Тифоном, с тремя головами и туловищем льва, козы и змеи. Убита Беллерофонтом.

Хлотарь I (ум. 561) – сын короля франков Хлодвига I, после смерти которого унаследовал земли между Соммой, Маасом и морем (северная и севе-

ро-восточная Галлия); в 558–561 гг. – король объединненого Франкского государства.

Хоэфоры – носительницы возлияний на празднествах и похоронах.

Хрисипп из Сол (ок 280 – 208/205 гг. до н. э.) – эллинистический философ-стоик.

Хтонические божества – «порожденные землей» (от *греч.* chthon – земля), чудовищные, дисгармонические существа, змееногие и змееподобные (Пифон, Тифон, циклопы).

Хуза (Новый Завет) – управляющий дома тетрарха Галилеи Ирода Антипы; супруг Св. Иоанны Мироносицы.

Цезарий Арелатский (470–543) – галльский христианский богослов и писатель; епископ Арелата (Арля).

Цезария Младшая (VI в.) – настоятельница монастыря Св. Иоанна в Арелате (Арле), сестра Цезария (*см.*), для которой он в 534 г. написал первый монастырский устав, специально предназначенный для женщин.

Цезарь Гай Юлий (100–44 гг. до н. э.) – знаменитый римский полководец и государственный деятель, диктатор Рима в 46–44 гг. до н. э. Убит заговорщиками.

Цельс (2-я половина II в.) – язычник; автор антихристианского полемического трактата «Истинное слово».

Цельс Авл Корнелий (I в.) – римский ученый и врач-любитель; автор обширной энциклопедии по риторике, философии, военному искусству, агрономии и медицине, от которой сохранилась только медицинская часть (т. н. трактат О медицине),

Цельс Публий Ювентин (1-я треть II в.) – римский юрист; высокопоставленный чиновник при императоре Адриане; автор «Дигест».

Ценз – перепись граждан в Древнем Риме, производившаяся каждые пять лет.

Цензор – (от censeo – делаю опись, перепись), в Древнем Риме одна из высших магистратур. Цензоров было два, избирались в центуриатных комициях раз в 5 лет. Осуществляли проведение ценза (переписи граждан), надзор над нравами.

Церера – в римской мифологии богиня земледелия и плодородия. Ей был посвящен храм на Авентинском холме, где Церера почиталась вместе с другими италийскими растительными божествами Либером и Либерой. В честь Цереры в Риме справлялся 19 апреля праздник цереалий. Церера соответствует древнегреческой богине Деметре.

Цецина Альбин (конец III – IV в.) – римский аристократ, младший сын Цейонния Руфа Альбина, брат Агриппина Волузиана Руфа Антония (*см.*); язычник; первосвященник Весты.

Цецина Деций Альбин (1-я половина IV в.) – римский аристократ, сын Цецины Альбина (*см.*); христианин.

Цецина Пет (1-я половина I в.) – римский аристократ, осужденный на смерть при императоре Клавдии I за участии в восстании Камилла Стрибониана; муж Арри Старшей (*см.*).

Цирцея (Кирка) – в римской мифологии дочь Гелиоса и Персеи, волшебница с острова Эя, обратившая в свиней спутников Одиссея и удерживавшая Одиссея в течение года, коварная обольстительница.

Цицерон Марк Туллий (106 г. до н. э. – 43 г. до н. э) – римский политический и судебный оратор, впоследствии – государственный деятель, консул Рима.

Халкопротея – квартал в Константинополе, где была возведена церковь Девы Марии. Построена на месте синагоги.

Эбутий Публий (1-я половина II в. до н. э.) – сын Дуронии (*см.*), знатной римлянки, реформировавшей во II в. н. э. Ряд женских культов.

Эвдемония – в греческой мифологии персонифицированное блаженство.

Эвергетизм – (от *греч.* euergetes – делающий добро) – благотворительность. Эвергет – богатый человек, жертвующий на нужды родного города. После этого благодарные сограждане готовы оказать ему любые услуги, в том числе поддержать в политической борьбе. Типично для Греции эпохи эллинизма и Римской империи.

Эвметида – имя Метиды (*см.*) («благая Метида»).

Евномия (Благозаконие) – в греческой мифологии – одна из гор, богинь времен года. Дочь Зевса и Фемиды. Изображалась в виде молодой девушки с плодами в руках. Спутница Афродиты.

Эвридика – в греческой мифологии жена фиванского царя Креонта, мать царевича Гемона (*см.*).

Эвриклея – старая преданная служанка, кормилица Одиссея.

Эгерия – христианка из юго-западной Галлии, совершившая паломничеств в Св. Землю.

Экзегеты – толкователи библейского текста.

Элевсинии (Элевсинские мистерии) – сентябрьско-октябрьский праздник в Афинах в честь Деметры и Персефоны, связанный с культом воскресающей природы; сопровождался мистериями; заимствован с Крита.

Электра – в греческой мифологии дочь микенского царя Агамемнона (*см.*) и Клитемнестры (*см.*), сестра Ареста (*см.*). Помогала своему брату отомстить матери и своему отчиму Эгисфу за убийство отца.

Элида – древняя область на западе Пелопоннеса (Греция).

Элий Галл (конец I в.) – римский юрист.

Эллипсис – опущение в речи слов, легко подразумеваемых или легко восстанавливаемых по контексту.

Эльвира – южноиспанский город, в котором в начале 4 в. состоялся церковный собор, осудивший 3 главных греха: идолопоклонство, убийство, блуд.

Эльпидий (2-я половина IV в.) – родственник императора Феодосия I Великого (*см.*).

Эмилий Павел, Луций Македонский (228–160 гг. до н. э.) – римский полководец и государственный деятель; победитель лигуров и македонского царя Персея.

Эммануил (ветхозав.) – «истинный Бог и человек».

Эмпедокл (ок. 490–430 гг. до н. э.) – древнегреческий философ и врач из Акраганта; жрец; политический деятель.

Эней – в греческой и римской мифологии сын Анхиса и Афродиты (Венеры), муж Креусы (*см.*); после падения Трои бежал в Италию, где стал родоначальником римлян.

Энкратиты – (досл.: «воздержники») иудеохристинская секта сирийского гностицизма. Приверженцы секты исповедовали строжайший аскетизм, отвергали употребление вина, даже при совершении таинства евхаристии, выступали за безбрачие.

Элиэзер Великий (I в.) – палестинский раввин из богатой левитской семьи; ученик Иоханана бен Заккая; основатель школы в Лидде.

Эпидавр – портовый город в Греции на северо-востоке Пелопоннеса.

Эпиклесис – прозвище бога, богини.

Эпиклера – в древнегреческом праве – единственная наследница, на которой был обязан жениться ближайший родственник.

Эпиктет (ок. 50 – ок. 130) – один из крупнейших представителей римского стоицизма, раб по происхождению, ученик Мусония Руфа: изгнанный Домицианом из Рима, учил в Никополисе в Эпире; по примеру Сократа излагал свое учение устно; его этические идеи дошли до нас в записях Арриана (сохранились Диатрибы, в русской традиции Беседы, Руководство и некоторые Изречения).

Эпиталама – у древн. греков и римлян свадебная хоровая песнь, которую пели перед невестой или в спальне новобрачных.

Эпитома (*греч.*) – сокращение, извлечение.

Эпонина – галльская женщина, прятавшая мужа в течение 9 лет после неудачного восстания.

Эрасты – в Древней Греции активные партнеры в гомосексуальных парах.

Эрида – в греческой мифологии богиня раздора, вражды. Не получив приглашения на свадьбу Пелея и Фетиды, бросила в середину пиршественного зала яблоко с надписью «самой прекрасной», возбудившее спор о превосходстве в красоте между Герой, Афиной и Афродитой и послужило одной из причин Троянской войны.

Эринии – в греческой мифологии подземные богини кровной мести, рожденные богиней земли Геей от капель крови при оскоплении Урана. Изображались страшными старухами с кишащими на голове змеями.

Эрифила – в греческой мифологии дочь аргосского царя Талая, сестра Адраста (*см.*) и жена царя-прорицателя Амфиария (*см.*); подкупленная Полиником (*см.*), уговорила мужа принять участие в походе Семерых против Фив (*см.*) и ставшая, тем самым, виновницей его смерти.

Эрихтоний – в греческой мифологии царь Аттики, рожденный Геей и имевший полузмеиное, получеловеческое тело.

Эромены – в Древней Греции пассивные партнеры гомосексуальных парах.

Эрот (Эрос) – в греческой мифологии бог любви.

Эсфирь (Есфирь) (Ветхий Завет) – иудейская девушка, ставшая женой персидского царя Артаксеркса I; вместе со своим воспитателем Мардохеем помешала визирю Аману истребить всех иудеев в Персидском царстве.

Эсхил (525–456 гг. до н. э.) – родоначальник драматургического жанра, автор 90 трагедий.

Этеобутады – жреческий род в Афинах, «истинные потомки Бута» (сына мифического афинского царя Пандеона).

Этеокл – в греческой мифологии, сын Эдипа (*см.*) и Иокасты (*см.*); фиванский царь, изгнавший своего брата Полиника (*см.*) из Фив, что спровоцировало поход Семерых против Фив (*см.*).

Эвгена (*греч.* «благородная») – женщина знатного происхождения.

Эфеб (*греч.*) – в Древней Греции свободнорожденный юноша старше 18 лет; вносился в списки граждан и в течение 2 лет служил в военных формированиях.

Ювенал Децим Юний (ок. 60 – после 127 г.) – римский поэт-сатирик.

Юдифь – в ветхозаветной традиции благочестивая вдова, хитростью спасшая свой родной город Летилую от ассирийцев: обольстила ассирийского полководца Олоферна и во сне отрубила ему мечом голову.

Юлиан Сальвий (1-я половина II в.) – римский юрист; консул 148 г.; автор «дегест». При императоре Адриане собрал все преторские эдикты в один «Постоянный эдикт».

Юлиан Отступник Флавий Клавдий (331–363) – римский император в 361–363 гг., последователь неоплатоников, борец с христианами; проводил политику реставрации язычества.

Юлиан Экланский (ок. 380–445), епископ Экланума, писатель и теолог, ересиарх-пелагнанин; отрешен от сана папой Целестином

Юлий Африкан Секст (ум. 237) – христианский писатель из Северной Африки; жил в Палестине; автор первой христианской всемирной хроники.

Юлия (Новый Завет) – одна из первых римских христианок; одна из адресаток Послания ап. Павла к Римлянам

Юлия (39–14 гг. до н. э.) – единственная дочь императора Августа (*см.*) и Скрибонии; была замужем за Марцеллом, Агриппой (*см.*) и Тиберием (*см.*); сослана отцом за распутный образ жизни на остров Пандатерия.

Юлия – младшая сестра Юлия Цезаря, бабка императора Августа.

Юлия Домна (ум. 217) – жена римского императора Септимия Севера, мать императора Каракаллы.

Юнг Карл Густав (1875–1961) – швейцарский психолог и психиатр, основатель глубинной аналитической психологии.

Юния (Новый Завет) – одна из первых римских христианок; одна из адресаток Послания ап. Павла к Римлянам.

Юнона –римский аналог греческой Геры, верховная богиня Олимпа, сестра и при этом жена Юпитера (Зевса), покровительница женщин, хранительница брака и материнства, в мифологии играет роль жены неверного мужа, озабоченной планами мести его многочисленным любовницам.

Юстин Марк (начало II в. – ок. 165 г.) – раннехристианский апологет, погибший мученической смертью в Риме.

Юстиниан I Великий (482–565) – восточно-римский (византийский) император в 527–565 гг., знаменит успешными войнами с вандалами и готами, а также кодификацией действующего римского права.

Сведения об авторах

МОНИК АЛЕКСАНДР (Monique Alexandre) – родилась в Марселе в 1932 г. Профессор Университета Париж IV-Сорбонна. Сферой ее научных интересов является эллинистический иудаизм и греческая патристика. Является редактором издания сочинения Филона Александрийского *О соитии ради обучения* (*De congressu eruditionis gratia*) (Paris: Editions Le Cerf, 1967) и автором монографии *Начало Книги Бытие 1–5. Греческая версия Септуагинты и ее рецепция* (*Le commencement du livre Genèse 1–5. La version grecque de la Septante et sa réception.* Parois: Editions Beauchesne, 1988).

ЛУИЗА БРЮИ ЗАЙДМЭН (Louise Bruit Zaidman) – родилась в Париже в 1938 г. Старший преподавательУниверситета Париж VII. Сферой ее научных интересов является греческая религиозная антропология, и в настоящий момент она изучает древнегреческих жриц. Помимо разных статей, она опубликовала в соавторстве с Паулиной Шмит Пантель монографию *Греческая религия* (*La religion grecque*; Paris: Armand Colin, 1989).

СТЕЛЛА ДЖОРГУДИ (Stella Georgoudi) – родилась в Афинах в 1937 г. Старший преподаватель в Практической школе высших исследований Франции (секция религиоведения). Областями ее исследований являются греческие социальные институты, религия и историография. Ее недавняя монография *О конях и быках в греческом мире. Реальность и репрезентации животных, начиная с XVI–XVII книг Геопоник* (*Des chevaux et des boeufs dans le monde grec. Réalités et représentations animaliures à partir des livres XVI et XVII des Géoponiques*; Paris-Athens, 1990).

КЛОДИН ЛЕДЮК (Claudine Leduc) – родилась в Ла Гранд Комб (деп. Гар) в 1936 г. Старший преподаватель Университета Тулуз-Ле Мирай. Области ее научных исследований

включают религию, отношения родства и политику в греческих обществах. Она является автором монографии *Афинская полития, приписанная Ксенофонту* (*La Constitution d'Athènes attribuée à Xenophon*; Paris, 1976), а также нескольких исследований, посвященных древнегреческих женщин.

ФРАНСУА ЛИССАРАГ (Françoise Lissarrague) – родился в Париже в 1947 г. Является научным сотрудником Национального центра научных исследований Франции (Центр Луи Жерне). Специалист в области антропологических аспектов древнегреческой образной системы, он является одним из авторов работы *Град образов* (*La cité des images*. Paris-Lausanne, 1984), а также автором монографий *Поток образов* (*Un flot d'images*. Paris: Adam Biro, 1987) и *Другой воин* (*L'Autre guerrier*. Paris: La Découverte-Ecole Française de Rome, 1990).

НИКОЛЬ ЛОРО (Nicole Loraux) – родилась в Париже в 1943 г. Профессор Школы фундаментальных исследований по социальным наукам Франции. Она занимается греческими представлениями о различиях – в сексуальной сфере, в городской жизни, в рамках гражданской войны. Среди ее публикаций:*Дети Афины* (*Les enfants d'Athéna*; Paris: Maspero, 1981), *Опыты Тиресия. Женское и мужчина-грек* (*Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*. Paris: Gallimard, 1990) и *Стены скорби* (*Les mures en deuil*. Paris: Le Seuil, 1990).

АЛИН РУССЕЛЬ (Aline Rousselle) – родилась в Рабате (Марокко) в 1939 г. Старший преподаватель Перпиньянского университета. Ее сфера научных интересов фокусируется на культурологических аспектах процесса обращения римлян в христианство, в том числе с точки зрения представлений о власти, отношения к телу и иконографии. Она является автором монографий *Порнея. От владения телом до утраты чувств* (*Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle, II–IV siècle*. Paris: Presses Universitaires de France, 1983) и *Верить и сражаться. Вера в Галлии в поздней античности* (*Croire et guérir. La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*. Paris: Fayard, 1990).

ДЖОН ШЕЙД (John Scheid) – родился в Люксембурге в 1946 г. Профессор Высшей практической школы Франции (секция религиоведения). Его сфера научных исследований охватывает римскую религию и социальные институты. Среди его опубликованных работ: *Религия и благочестие в Риме* (*Religion et piété a Rome*. Paris: La Decouverte, 1985) и *Ромул и его братья. Арвальская коллегия, модель публичного культа в императорском Риме* (*Romulus et ses frères. Le collège

arvale, modèle du culte public dans la Rome des empereurs; Rome: Ecole Française de Rome, 1990).

ПАУЛИНА ШМИТ ПАНТЕЛЬ (Pauline Schmitt Pantel) – родилась во Вьяла (деп. Лозер) в 1947 г. Профессор Амьенского университета. Сфера ее научных интересов – история греческих коллективных практик и, в частности, нравов. Она является одним из авторов *Возможна ли история женщин?* (*Une histoire des femmes est-elle possible?* Marseilles, 1984) и автором книги *Пирующий город. История общественного отдыха в древнегреческих городах* (*La cité au banquet. Histoire des repas public dans les cités grecques* / Ed. Michelle Perrot. Rome: Ecole Française de Rome, 1991).

ДЖУЛИЯ СИССА (Giulia Sissa) – родилась в Мантуе в 1954 г. Научный сотрудник Национального центра научных исследований Франции (Лаборатория социальной антропологии, Париж). Круг ее интересов сосредоточен в области отношений родства, антропологии тела и истории сексуальности в древнем мире. Ее публикации: *Madre Materia* (Turin, 1983), в соавторстве с С. Кампезе и П. Манули; *Девственное тело* (*Le corps virginal.* Paris: Vrin, 1987); *Повседневная жизнь древнегреческих богов* (*La vie quotidienne des dieux grecs.* Paris: Hachette, 1989) в соавторстве с Марсель Детьенн.

ЯН ТОМАС (Yan Thomas) – родился в Лионе в 1945 г. Профессор права и профессор Школы фундаментальных исследований по социальным наукам Франции. Его исследования посвящены изучению законов родства, истории юридических процедур и правовых конструктов римского государства. Среди его работ – «В Риме, отцы-граждане и город отцов» («A Rome, pères citoyens et cité des pères» // *Histoire de la famille.* Vol. 1. Paris: Armand Colin, 1986) и «“Чрево”. Материнское тело, отцовское право» («Le “ventre”. Corps Maternel, droit paternel» // *Le Genre humain.* Vol. 14. 1986).

ИСТОРИЯ ЖЕНЩИН НА ЗАПАДЕ

В 5 томах

Том I

ОТ ДРЕВНИХ БОГИНЬ ДО ХРИСТИАНСКИХ СВЯТЫХ

Главный редактор издательства *И. А. Савкин*

Дизайн обложки *И. Н. Граве*

Корректор *И. Е. Иванцова*

Оригинал-макет *И. А. Смарышева*

ИД № 04372 от 26.03.2001 г.
Издательство «Алетейя»,
192019, СПб., пр. Обуховской Обороны, 13.
Тел.: (812) 567-22-39, факс: (812) 567-22-53
E-mail: aletheia@rol.ru
www.orthodoxia.org//aletheia

Фирменные магазины «Историческая книга»

Москва, м. «Китай-город», Старосадский пер., 9. Тел. (095) 921-48-95
Санкт-Петербург, м. «Черньшевская», ул. Чайковского, 55. Тел. (812) 327-26-37

Подписано в печать 12.06.2005. Формат $70\times100^1/_{16}$.
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 48,6. Тираж 1000 экз. Заказ № 1188

Отпечатано с готовых диапозитивов в ГУП «Типография "Наука"»,
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, д. 12

Printed in Russia